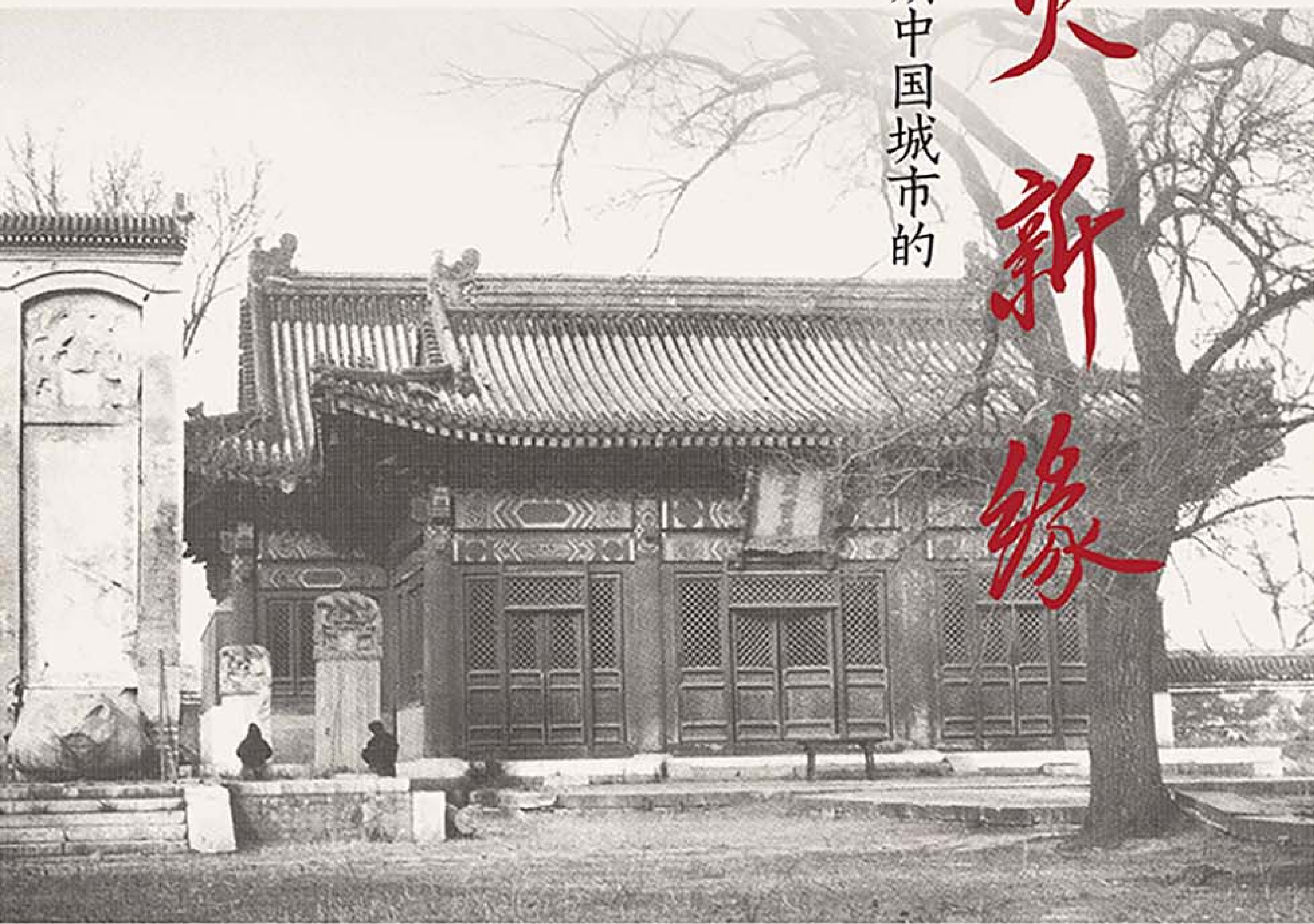
香火新缘

明清至民国时期中国城市的寺庙与市民



[法] 吕敏 陆康 主编

LE TEMPLE ET SES ACTEURS

中信出版集团

版权信息

书名:香火新缘

作者:[法]吕敏,[法]陆康

ISBN:9787508673257

中信出版集团制作发行

前言

2009年10月29—31日，由法国远东学院（EFEO）和北京师范大学联合举办的“明清至民国时期中国城市的寺庙与市民”国际学术研讨会在北京召开，本书是此次会议论文的精选结集。与会的中外专家畅谈中国城市中的宗教活动：活动的主体包括皇帝、贵族精英、士人官员、不同宗教的信徒，也包括普通市民；活动的形式既有群体性、组织性，也有出于虔敬而聚集的自发性。

我们谨以此论文集纪念优秀且热忱的学者——李世瑜（1922—2010），本书首篇即他留给我们的妙峰山朝圣见闻，这是令北京人以及像他一样的天津居民都倍加珍视的活动。李世瑜先生第一次去妙峰山是在1942年。1963年，他拜访了顾颉刚，后者是最早研究碧霞元君祭典盛会的学者。接着，从美国访问回国以后，李世瑜再次于1988年来到妙峰山，搜集此地的主要保护神，也是天津信徒的保护神王三奶奶的传说，并将其付梓出版。从他的文章中，读者可以看到半个多世纪以来，每年阴历四月在妙峰山举行的隆重盛典的历史。接下来是他的老朋友——韩书瑞教授（Susan Naquin）对他的致敬，当韩书瑞研究妙峰山的圣地历史时，他曾欣然陪同其前往并提供帮助。李世瑜先生留下的见闻如此珍贵，他对宗教传统的研究不知疲倦，我们向这位开拓者的工作致以衷心的赞美与感谢。

本书中的大部分论文聚焦于中国北方的城市，尤其是北京。这也许源于北京的宗教实践特色最为突出，记载也最为丰富。对读者而言，这些研究的首要价值与原创性在于它们所利用的资料。绝大部分资料是首次被使用的一手资料，新发现的大内档案与民国政府档案不仅涉及皇家专属寺庙，也涉及城内其他寺庙，有些规模简陋，有些则拥有众多僧

道，或者在信徒中拥有崇高声望。同时，利用这些档案也有利于明确寺庙产权的概念，或判断寺庙僧道的活动范围。通常，与档案一起使用的还有金石碑铭，这类资料非常丰富：仅在内城的宗教场所范围内，我们就搜集到长达八个世纪的将近六百通碑刻。如果算上外城与郊区，还得再加上几百通，碑刻的时间也还要再推前。通常这些碑刻只能阅读拓片，且大多漫涣不清，即使如此，研究者对它们的开掘仍远远不够。事实上，碑刻蕴含丰富的资料宝藏，能提供很多历史信息，包括祭祀地点、僧道、皇室贵族或太监的捐赠、祭祀组织、教义传承，以及知名或不知名的僧道传记等。除了档案与碑铭之外，作者们所利用的其他文献（尤其是藏文文献）也很少被注意到，这些文献使我们能够重新思考宗教领袖在振兴皇家藏传佛教中所扮演的角色。除了上述不同性质的大量书写材料之外，当然还必须提及田野调查。“北京内城寺庙碑刻与社会史”项目组所撰写的大部分论文都建立在调查的基础之上，该项目以中国首都为研究对象，由法国远东学院首先发起，其调查至今尚未完成。这批调查资料不仅有助于清点古老庙宇可能尚存的遗迹，也涉及年老居民对过去宗教活动的回忆。北京人常常能回想起20世纪60年代尚居此地的僧尼，即使这些关于“场所的记忆”（mémoire des lieux）至今已有歪曲、修改或文饰，但对于调查者而言，它们是了解以往北京居民的城市身份认同的重要的甚至是唯一的途径。寺庙在这种身份认同中占据重要位置——自永乐帝初建北京以来，浩瀚的文献中关于寺庙的大量描写就证明了这一点。

本集精选的文章首先关注政府与城市精英在宗教生活与寺庙管理中的角色：魏丕信（Pierre-Etienne Will）研究了寺庙碑刻资料中的清代士人官员，而高万桑（Vincent Goossaert）则探讨了作为典型城市神灵的城隍，尤其是组织城隍祭典时，不同社会群体之间的关系变化。接下来的两篇文章则在一个长时间段内，从更理论化的视角探讨特定的宗教现象：邱仲麟着眼于疾病治疗，巩涛（Jérôme Bourgon）则关注神判的观念。前者分析了北方民众以控制疫病为目的的痘神崇拜，而后者则分析了一种自相矛盾的情况：一方面，处决场景或刽子手在中国文

献或图像中几乎完全没有立足之地；另一方面，恐怖的地狱景象却被栩栩如生地展现出来，尤其是在东岳庙和城隍庙中。这是一种“受压抑情绪的回归”吗？我们能在人判与神判之间建立何种连续的统一性呢？刘小萌的研究建立在一批新发现的档案的基础上，利用这些藏于中国社会科学院近代史所的房契文本，他研究了某座观音寺在僧道内部的转让过程。他的研究表明，以“教权内部”为名义的转让与房产在俗人社会中的流通之间存在差别。陆康（Luca Gabbiani）也同样关注寺庙的产权问题，他的研究着力于了解民国初年北京寺庙产权的性质。当时中国正在尝试构建真正的地产权法，在某种程度上，正是物质所有权的法律真空，促成了各种公私机构对祭祀场所的占用或充公。

本论文集用了很大篇幅讨论皇帝、皇家以及太监对寺庙的修建与维持，这些寺庙散布在京城内或禁城之中，可能是汉传或藏传佛教寺庙，也可能是道教的道观。罗文华利用最新（2005年）披露的一批档案，研究了乾隆帝在中正殿建筑群（禁城西北）内的日常祭拜活动。这里的各类寺庙与藏传佛教拜堂构成了一种万神殿，乾隆帝每天早上都会来此参拜。可惜的是，这些建筑在1923年毁于一场大火，部分建筑最近才得以重建。赖惠敏曾经研究过内府档案中清皇室支持寺庙的大量记录，其中对藏传佛教与喇嘛的支持尤为突出。在本书收录的文章中，她特别注意到乾隆帝为其母亲孝圣贤皇太后（1692—1777）举行的生日庆典，她发现这一庆典事实上助益了此后汉传佛教寺庙的发展。至于王微（Françoise Wang-Toutain），则意在澄清数位藏地高僧在北京藏传佛教发展中的作用。他们不像乾隆皇帝的导师——三世章嘉呼图克图若必多吉（1717—1786）那样举世闻名，但他们的自传及其他一些汉、藏语文献也有助于研究上述问题。在明代，太监极为活跃，碑刻学专家赵超详细核查了明代太监在北京创建或重修寺庙时所立碑刻，以重新评估他们的宗教性捐赠行为。张莉关注的对象是北京最重要的道教寺庙——东岳庙。作为京城首重的宗教机构，东岳庙曾吸引众多香会与行会在此祭祀，但熟悉大内档案的张莉从海量未经整理的资料中发现，皇家对东岳庙的捐赠也同样丰厚。

本次会议有一上午时间，专门用于发表“北京内城寺庙碑刻与社会史”项目组的初期个案研究成果。项目组成员展示了他们五年来的研究成果，也呈现了他们通过具体事例所搜集到的资料，并邀请与会专家评点指正。吕敏（Marianne Bujard）选择了景山背后一处名不见经传的小寺庙：庆云寺——始建于17世纪初，20世纪30年代前一直归太监所有。此后，一位佛教信徒买下了该寺，将其用于供奉广济寺住持高僧之母的牌位。鞠熙研究的双关帝庙位于北京西城区，也是一处历史非常悠久的民间小庙。小庙始建于元泰定年间（1324—1327），由当时的皇帝、皇后共同捐资创建，在明代也曾得到太监的捐助，但后来逐渐成为丧葬组织的活动中心，住在庙里的僧侣以专营丧葬仪式为生。张恒艳的博士论文研究了北京最著名的一处佛教寺庙——后海岸边的广化寺，该寺于1998年重新对信徒开放。在文中，张恒艳探讨了僧侣、居士与普通信众之间的关系。广化寺的居士主要是妇女，她们简单誓愿皈依，在寺中举行仪式时协助后勤工作，但并未正式受戒成为僧侣。张恒艳在文中展示出居士群体如何在宗教知识复兴的当代扮演了中介者与引导者的角色。

考虑到碑铭是研究寺庙与祭祀的首要资料，在本论文集的附录中，吴梦麟和王安安力图简要介绍北京及其周边地区搜集整理拓片的历史与现状，以及拓片出版及其研究工作的情况。

由于某些非我们所愿的原因，本次会议论文的结集出版长期停滞，如今终于面世，需要感谢法国远东学院和法国东亚文明研究中心（CRCAO）的支持。法国远东学院北京中心秘书杜蕊女士、中国政法大学硕士研究生张旭源细心整理了全部稿件。由王文婷女士发起，中信出版社将出版此书，这令我们感到非常荣幸。我们谨向以上所有人致以最诚挚的谢意。

吕敏 陆康

2016年8月15日，于巴黎

| Préface |

Le présent ouvrage réunit un choix de communications prononcées à Pékin les 29, 30 et 31 octobre 2009 lors de la conférence internationale « Temples and local communities in urban China from the Ming to the Republic », organisée conjointement par l'Ecole française d'Extrême-Orient et l'Université Normale de Pékin. Les spécialistes chinois et occidentaux étaient invités à s'exprimer sur les activités religieuses en milieu urbain, que celles-ci soient le fait de l'empereur,des élites aristocratiques ou lettrées, des clergés des différentes obédiences ou des citadins ordinaires, que leurs pratiques soient organisées et collectives ou qu'elles ressortissent à la dévotion privée.

Ce volume que nous dédions à la mémoire du grand savant et à l'homme courageux que fut Li Shiyu (1922-2010) s'ouvre avec le témoignage qu'il nous a laissé sur le pèlerinage du Miaofengshan, cher aux Pékinois et aux habitants de Tientsin comme lui. Li Shiyu s'y rendit pour la première fois en 1942 ; en 1963,il rencontra Gu Jiegang, l'un des pionniers des études consacrées à ce gigantesque rassemblement autour du culte de Bixia yuanjun, la déesse des Nuages azurés ;en 1988, après un séjour aux Etats-Unis, il entreprit à nouveau le pèlerinage au Miaofengshan. Il publiera par la suite un recueil de légendes consacré à l'une des divinités tutélaires du lieu, Wangsan nainai, la patronne des fidèles de Tientsin.Ici, le lecteur appréciera le regard de plus d'un demi-siècle sur l'histoire de cette formidable célébration qui se renouvelle tous les ans au quatrième mois de l'année lunaire. Son amie de longue date, le professeur Susan Naquin rend ensuite hommage à celui qui

l'accompagnée et aidée lorsqu'elle décida de retracer l'origine et le développement de ce haut lieu. A ces témoignages précieux, nous joignons notre reconnaissance et notre admiration pour l'œuvre pionnière de cet infatiguable explorateur des traditions religieuses.

La grande majorité des communications retenues dans ce volume concernent la Chine du Nord et surtout Pékin, où les caractéristiques des pratiques religieuses en milieu urbain sont sans doute les plus saillantes et les mieux documentées.La valeur et l'originalité des contributions offertes ici au lecteur résident avant tout dans les sources utilisées. La plupart sont nouvelles et inédites. Les archives impériales et républicaines exploitées concernent aussi bien un temple réservé à l'empereur ou une fondation en ville, qu'elle soit de taille modeste, ou au contraire abrite de nombreux moines et connaisse une affluence importante de fidèles.Ces archives ont aussi été utiles pour tenter de définir la notion de propriété ou mesurer le rayon d'action des spécialistes religieux installés dans un sanctuaire particulier. Souvent, les archives sont utilisées en parallèle avec les sources épigraphiques. Celles-ci sont abondantes. Pour les fondations religieuses situées dans le périmètre limité de la ville tartare, nous avons plus de six cents inscriptions commémoratives réparties sur huit siècles. Il faut y ajouter des centaines d'autres,souvent plus anciennes si l'on considère la ville entière et ses faubourgs. Souvent disponibles uniquement sous la forme d'estampages peu lisibles, les inscriptions sont encore trop peu utilisées par les chercheurs. Elles contiennent pourtant des mines de renseignements sur l'histoire des lieux de cultes, le clergé, le patronage de l'empereur, de la noblesse ou des eunuques, les associations de cultes, la transmission des doctrines et quantité de biographies de religieux célèbres ou peu connus. Outre les archives et l'épigraphie, une littérature moins explorée, en tibétain notamment, a permis de réévaluer le rôle des maîtres dans l'élaboration de la religion impériale tibéto-bouddhiste. A côté de la masse des documents écrits

de différentes natures, il faut bien entendu signaler les enquêtes de terrain sur lesquelles se fonde une grande partie des travaux menés dans le cadre du programme « Épigraphie et mémoire orale des temples de Pékin, histoire sociale d'une capitale d'empire », conduit dans la capitale chinoise par l'Ecole française d'Extrême-Orient. Ces enquêtes, qui se poursuivent encore aujourd'hui, sont non seulement utiles pour repérer sur place les vestiges éventuels des anciens lieux de cultes mais aussi pour recueillir les témoignages des vieux résidents sur les activités religieuses d'autrefois. Souvent le souvenir des moines et des nonnes qui y ont habité jusque dans les années soixante est encore présent. Cette « mémoire des lieux », même altérée, ténue et déformée représente pour l'enquêteur un accès privilégié et unique aux représentations qui nourrissaient autrefois l'identité urbaine des habitants de Pékin, identité dans laquelle les temples ont toujours occupé un place de choix – tenons-en pour preuve l'abondante littérature qui leur a été dévolue dès la refondation de Pékin par l'empereur Yongle (1403-1424).

Les interventions sélectionnées dans ce volume ont porté premièrement sur le rôle des élites et des pouvoirs publics dans la vie religieuse et la gestion des temples : Pierre-Etienne Will étudie la part prise par les lettrés fonctionnaires de la dynastie des Qing dans la rédaction des stèles consacrées aux temples de la capitale tandis que Vincent Goossaert considère les variations des rapports de force entre les différents groupes sociaux qui organisent les célébrations du dieu urbain par excellence, celui des Murs et des Fossés, le Chenghuang. Deux études abordent ensuite dans une perspective plus théorique et dans la longue durée certaines représentations religieuses : Ch'iu Chonglin la guérison des maladies,qu'il traite par le biais des célébrations adressées par les populations du nord de la Chine aux dieux de la variole dans l'espoir d'en circonscrire les ravages,et Jérôme Bourgon les conceptions de la justice divine. Ce dernier interroge une situation paradoxale : alors que les exécutions et les bourreaux n'occupent presque aucune place

dans la littérature et l'iconographie chinoises, les scènes des enfers, en particulier dans les temples du Pic de l'Est et du dieu des Murs et des Fossés, sont représentées avec un luxe de détails effrayants. S'agit-il d'un« retour du refoulé »? Et quelle sorte de continuum peut-on établir entre la justice des hommes et la justice divine ? Liu Xiaomeng, se fondant sur des archives nouvelles - un ensemble de contrats fonciers conservé à l'Institut d'histoire moderne de l'Académie des sciences sociales de Chine -, étudie les cessions successives d'un temple de Guanyin à l'intérieur du clergé. Il met en évidence les différences entre les titres à usage « intra-clérical », pourrait-on dire, et ceux qui circulent dans la sphère laïque. Luca Gabbiani cherche également à mieux comprendre la nature de la propriété des temples au début de l'époque républicaine, moment où l'on tente en Chine de constituer un véritable droit foncier, le vide juridique en la matière ayant certainement favorisé l'occupation ou la confiscation des lieux de culte par des organismes publics ou privés

Une large place a été donnée au rôle des empereurs et de la famille impériale,ainsi qu'aux eunuques, dans l'édification et le fonctionnement des lieux de culte, en ville et dans la Cité interdite, que ceux-ci relèvent du bouddhisme chinois ou tibétain, ou du taoïsme. Luo Wenhua, s'appuyant sur des archives récemment mises au jour (2005) décrit les dévotions quotidiennes auxquelles se livrait l'empereur Qianlong (r. 1736-1796) dans le complexe Zhongzheng situé au nord-ouest de la Cité interdite. Cet ensemble de temples et de chapelles du culte tibétain formait une sorte de panthéon dans lequel l'empereur déambulait chaque matin. Les bâtiments furent ravagés par un incendie en 1923 ; ils ont été en partie reconstruits récemment. Lai Hui-min, qui a documenté grâce au dépouillement des archives impériales des Qing l'énorme soutien que la cour mandchoue accordait aux temples, ceux du bouddhisme tibétain et de son clergé en particulier, s'intéresse ici au support dont bénéficièrent les fondations du bouddhisme

chinois par le biais des célébrations qu’organisait l’empereur Qianlong pour l’anniversaire de sa mère, l’impératrice douairière Xiao Shengxian(1692-1777) ; Françoise Wang-Toutain pour sa part cherche à éclairer le rôle de plusieurs maîtres tibétains dans le développement de la religion tibétaine à Pékin ;moins connues que Cankya Hutuktu Rol Pa'i rdo rje (1717-1786), le précepteur de l’empereur Qianlong, plusieurs figures sont ainsi étudiées par le biais de leurs biographies et d’autres documents en langues tibétaine et chinoise. Spécialiste d’épigraphie, Zhao Chao a passé en revue les centaines d’inscriptions faisant état de la construction ou de la restauration des temples de Pékin par les eunuques afin d’évaluer le patronage religieux que ceux-ci y exercèrent au cours de la dynastie des Ming, dynastie durant laquelle ils furent particulièrement actifs. Zhang Li s’intéresse à une fondation taoïste de première importance à Pékin, le temple du Pic de l’Est, ou Dongyue miao, véritable institution religieuse de la capitale, siège de multiples associations et guildes qui y assurèrent son entretien. Familière des archives impériales, elle documente grâce à un grand nombre de pièces inédites le patronage impérial qui s’y exerça en parallèle.

Lors de la conférence, une matinée a été dévolue aux premiers résultats des études portant sur des cas particuliers dans le cadre du programme « Épigraphie et mémoire orale des temples de Pékin, histoire sociale d’une capitale d’empire ».Il s’agissait pour ses membres de présenter et de soumettre au jugement des spécialistes présents le travail réalisé depuis cinq ans et les documents réunis à travers des exemples concrets. Marianne Bujard a choisi un sanctuaire de dimensions modestes, situé derrière la colline de Charbon à Pékin, le temple du Nuage Favorable, ou Qingyunsi. Fondé dans les toutes premières années du dixseptième siècle par des eunuques qui en conservèrent la propriété jusque dans les années trente, il fut ensuite vendu à un dévot bouddhiste qui y installa le culte de la mère de l’abbé du grand monastère Guangjisi. Ju Xi s’est intéressée à une fondation également de

petite taille mais de construction très ancienne, le temple des deux Guandi, ou Shuang Guandimiao, dans l'ouest de Pékin. Ce temple fut restauré conjointement par l'empereur et l'impératrice durant l'ère Taiding(1324-1327) des Yuan, puis entretenu par les eunuques durant les Ming et devint plus tard le siège des associations liées à l'organisation des enterrements, tandis que les moines résidents se chargeaient plus spécialement des rites funéraires.Zhang Hengyan a consacré sa thèse de doctorat à l'une des grandes fondations bouddhiques de la capitale, le Guanghuasi près de Houhai, qui a rouvert ses portes aux fidèles en 1998. Dans sa contribution, elle traite des relations qu'entretiennent les moines, les pratiquants laïcs (*jushi*) – soit des individus (ici surtout des femmes) qui ont prononcé des vœux simples et qui prennent en charge la logistique des cérémonies sans s'astreindre à la vie monastique - et les fidèles ordinaires.Elle montre comment les *jushi*, dans cette période de reconstruction des savoirs religieux, jouent un rôle d'intermédiaires et de guides.

Considérant que l'épigraphie représente une source primordiale pour l'étude des cultes et des temples, nous reproduisons dans l'annexe de ce volume la présentation que Wu Menglin et Wang An'an ont bien voulu rédiger sur l'histoire et l'état des collections d'estampages de Pékin et de ses environs, ainsi que sur leur publication et les études auxquelles elles ont donné lieu.

La parution des actes de ce colloque a été longtemps retardée pour des raisons indépendantes de notre volonté ; elle a été rendue enfin possible grâce au soutien de l'Ecole française d'Extrême-Orient (EFEO) et du Centre de recherches sur les civilisations de l'Asie orientale (CRCAO). Madame Du Rui, secrétaire du Centre de l'EFEO à Pékin, et Madame Zhang Xuyuan, étudiante en master à l'Université de droit et de sciences politiques à Pékin, ont préparé avec soin le manuscrit que la maison d'édition Citic Press nous

fait l'honneur de publier, à l'initiative de Madame Wang Wenting. A tous nous adressons notre profonde gratitude.

Paris, 15 août 2016
Marianne Bujard
Luca Gabbiani

我和妙峰山

李世瑜　著

一

从小就听说北京有座妙峰山，每年一进阴历三月，各处就贴上“京西妙峰山朝顶进香天仙圣母王三奶奶有香早送”的会启，下面写着代香会的名称地点。代香会，就是给那些不能亲自去妙峰山的人“代香”的组织。要代香的人先到纸局买一块檀木制的小木牌，上面除印些吉祥语，还留有空白，自己可以写上祈求的事情，交给代香会的人，再交一些钱，代香会的人会替你带到山上烧掉，和自己亲自上山的效果一样。当时代香会的风气很盛，四月初一至十五这半个月是妙峰山的庙会期，这个时候除了请人代香之外，可以说是倾城出动。清末民初是民众到妙峰山进香的高峰期，这是近代天津一项特殊的民间风俗。

本来妙峰山祭拜是北京人的民俗活动，从明崇祯初年开始，妙峰山顶上盖起了碧霞元君庙，从清康熙年间起逐渐兴旺起来以后，历代帝王不断进香、赐匾，到西太后时达到极盛。妙峰山供的是碧霞元君和送子、催生、斑疹、眼光四位娘娘，这是从泰山分过来的，以后又逐渐增加了东岳大帝、玉皇大帝、地藏、释迦、华佗、广生、观音、药王、文昌、武圣（岳飞）、喜神、财神、月老、傻哥哥、灵官、青龙、白虎和王三奶奶等。看来这是座道教庙宇，但一度也曾由和尚住持，这个和尚还有些作为，他用香客们的捐款盖了一座藏式佛塔，就是现在灵感宫下面的那座塔。韩书瑞教授送我一本书，里面有张照片，是这位和尚向香

客募化时照的：地上一个大簸箩，里面是钱，旁边跪着一个带着枷还愿的香客帮他募化。这张照片已送给乡政府。奉宽写的《妙峰山琐记》里记载，他于1914—1926年所见到的北京城内外（个别有外地的）的茶棚、善会（香会、代香会）、社火（皇会、花会等表演）的名称就有三百一十二个，这还只是不完全统计。1925年顾颉刚编的《妙峰山》一书里，除了见于奉宽书里的记录之外，又增加了一百多个，其中包括天津的十八个，这也是不完全统计，如天津的十八个就没有一个皇会或花会组织。其实天津去的这类组织很多，他们都不贴会启，就是跟着凑热闹，逛趟北京，表演完就回来。

在天津我认识好多高跷会、法鼓会的老会头和演员，最老的是混元盒高跷会，老会头吴家勤今年九十岁了，当年他在表演中扮演樵夫。他听老人们说，他们的会成立于嘉庆年间，曾去过妙峰山。北门里有许多金店，给他们经费支持，估衣街的谦祥益、敦庆隆、元隆、瑞蚨祥这些绸缎庄也曾给他们做服装，少收钱或不收钱。到妙峰山有茶棚招待。他们还给西太后表演过，发给“龙票”，叫他们是“皇会”。我问他们庙会期是否发会启？他们不懂什么叫会启。所以奉宽、顾颉刚自然无法统计。

在我七八岁的时候，我家房后有个土地庙，要添置一排房子做天仙圣母、王三奶奶的行宫。工程快完时一盘算，还差一百多元钱，看庙的黄老道把嘴张开，拿一根扒头钉和一个榔头把自己钉在庙门上，他盘膝打坐等人来拔钉子，谁来拔谁就拿这一百多元钱，结果叫陆二爷给拔了。这是我亲眼见过的，从此对王三奶奶有了印象。恰好我的五伯母丁氏是当过天津四门千总的丁老爷的女儿，她说王三奶奶在她曾祖父时当过佣工，常给我们讲述她听老人们讲的关于王三奶奶的故事，我对王三奶奶就更熟悉了。

二

1941年我考上辅仁大学社会学系，1942年阴历某个放假日我约了翟光耀等四位同学到妙峰山旅游。那时是沦陷期间，妙峰山当年的盛况已经没有了，只是香客还不少。我们走的是中北道，即从北安河上山，走四十里艰险的山路，经过朝阳院、金仙庵、瓜打石、三瞪眼、庙儿洼等处，到涧沟，住一夜，第二天再爬金顶到灵感宫。

我们一到涧沟就发现这里像个世外桃源，人们的穿着打扮跟市里边儿有些差别，待人十分亲切和蔼。引人注意的是妇女们都缠足，十几岁的小姑娘走起路来也很飘洒。晚上我们投宿在一对老夫妇家，老人跟我们讲，这里是八路军管辖的地区，他们晚上才公开露面，人都好极了，给当地人送米、送面，还送药。白天他们有的走了，有的隐蔽起来。日本人有时来，有时不来，来也在白天，下午三四点钟就走。没有日本人的时候，八路军还给居民演戏，宣传抗日。这些日子是庙会期，日本人天天来，来的时候八路军化装成香客，同一般香客混在一起，监视日本人的行动。我们今天来胆子真不小（中华人民共和国成立后，看了老舍的话剧作品才知道，他说的到“西山”闹革命去的就是到妙峰山一带）。

晚上还闹了个笑话。我们四个人在一铺炕上睡觉，头朝外，通往里间的门关着。忽然翟光耀起来说：“坏了，我们住了贼店了，你们看那老两口子不睡觉，屋里还咕噜咕噜地响，可能是磨刀要宰我们了（他想起了《捉放曹》里的吕伯奢）。咱们都把头朝里躺着吧，他们要宰我们只能剁我们的脚。”我们真的把头都朝里了。第二天起来，彼此看看，谁也没挨宰。原来那对老夫妇磨了一夜豆子，准备早点时卖老豆腐。

1942—1945年期间，我连续去了四趟妙峰山。中华人民共和国成立后，那里是老解放区，庙会没有了，我也没再去。这几次去的主要目的就是调查王三奶奶崇拜和有关她的故事。天津人为什么那样热衷于到妙峰山进香，我觉得一个重要的原因就是天津出了个王三奶奶。过去有人调查过王三奶奶，也写过报告，但是跟我的调查不一样。我掌握了大量的资料，再去调查不过是为了印证我已有的资料。

王三奶奶是香河人，是个巫婆，在天津很有人缘，做了不少好事，她年年都到妙峰山进香，连续去了十几年。她还作为会头创办了一个“万缘公议代香圣会”。咸丰初年，她上山时突然发病，掉到山涧里摔死了。她死后第二天，有个天津的巫婆在碧霞元君殿前附下体来，说她就是王三奶奶，碧霞元君是她大姐，她是东岳大帝的第七个女儿。大帝派她下凡到人间广结善缘，现在她功德圆满被召回，以后还会与人相见，显灵显圣。她号召大家出钱给她在关帝庙旁修建坟冢，在灵感宫西配殿修上她的殿，塑上她的像。之后，天津天后宫里也塑了她的像，而且很多地方盖了她的行宫，一共二十多处。从此天津人朝顶进香时更有了说辞，把她和碧霞元君并称。

实际上，到妙峰山进香的巫婆神汉们是最活跃的，不止妙峰山，我在泰山、五台山、九华山也亲眼见过。巫婆神汉们都是“顶仙”的，顶的是胡、黄、白、柳、灰五大仙，或四大仙（没有灰）。他们在全国范围内活动，无处不在，无时不有。他们平日素无联系，也没有信仰，非僧非道，哪里有庙会哪里就是他们的“圣地”，借此机会也可以彼此联系一下。有的和一般香客一样烧香磕头，有的就当场表演一番，来个附体。连天津天后宫每逢天后诞辰举行的规模不算太大的庙会也不例外。今年阴历三月二十三（2009年4月18日）天后诞辰时我去了，就遇上一个巫婆模样的人，在月台上手舞足蹈了好半天，幸而她有所顾虑没敢附体。

天津人热衷于到妙峰山进香的原因还有一个，就是天津出了个大盐商李春城，人称“李善人”。清同治年间，他曾在天津谦德庄占地三百多亩建了一个荣园（现在的人民公园），里面仿照西湖和苏州园林修建了许多建筑。他信佛，建有一座佛塔和一座藏经阁。他的第三代后人李莨臣捐了一大笔钱给妙峰山，修葺妙峰山各处殿堂，从此妙峰山的人都说妙峰山是李善人的“家庙”，这就使得天津人到妙峰山的兴趣更大了。各香会、代香会、各种文艺表演纷纷到妙峰山去搭茶棚、点汽灯、舍馒头，造成了妙峰山庙会的空前繁荣。连南开中学、南开大学的创办人严范孙，也于光绪二十五年清和月（1899年4月）给北安河的“天津阖郡路

灯会”题写了匾额，严范孙是天津四大书法家（华世奎、孟广慧、严范孙、赵元礼）之一。还有一通碑立在大殿旁，上面写着“庚申四月（1920年5月）张帅夫人重建”，这位张帅就是1917年扶持溥仪搞复辟失败后蛰伏于天津的张勋。由此可见，天津人在妙峰山的声势。

去妙峰山进香的天津人特别多，还有一个一般人想不到的原因，就是奉宽在他的书里写的：“爬山虎乘者无分男女，拥裘帕首，炫服靓妆，锦簇花团，照耀岩谷。”这指的是什么？我在20世纪40年代去妙峰山调查时访问过几位抬过“爬山虎”的人，他们说都是天津来的有钱人。都是干什么的？不便问。都是男人携眷吗？不知道。听说那些女眷大半是妓女——这就对了。

天津有个风俗，每年正月初一各妓院的妓女们都到天后宫去烧香，这是很难得的外出机会。一般家庭妇女这一天不出门，因此惹得一些没事干的青年男子初一都到天后宫看妓女。妙峰山的庙会呢？更是难得，可惜她们没有可能亲自去，于是就找代香会或者自己组织成香会去。顾颉刚《妙峰山》里的“天津裕德里大连小岗子合办汽灯会”就是例子，天津裕德里、大连小岗子都是著名的“红灯区”。妓院的“窑主”和妓女们拿出钱来，到妙峰山点汽灯，以求她们的“营业”顺利。再有，嫖客“叫条子”请某个妓女一同上山，我也知道有不少例子。这需要嫖客给窑主很多钱，也得某个妓女对这个嫖客特别熟悉才成。有时窑主会派一个“茶壶”跟随，以便伺候和监视，有时则不会。到了妙峰山自然要坐“爬山虎”，抬的人都很棒，四十里山路一天能打两个来回。嫖客和妓女下山后先到大饭馆吃饭（为做这笔生意，大饭馆在庙会期间临时搬到这里），然后就在旅店开房间。有的进城住，其中一些一住就要好多天。那些抬“爬山虎”的劳力从这些人手中赚了不少钱，这些人也给朝山的香客行列增添了一道令人瞩目的风景线。

到妙峰山进香的还有一种人很多，就是梨园行——戏班里的艺人，他们有钱，肯施舍。他们拜喜神，说那是他们的祖师爷。这种人北京、

天津都有，北京戏班更显得突出。至今妙峰山残留的文物中还有一个“香筒”，是当年北京某个艺人捐献的。

三

妙峰山给我的印象太深刻了，我总是惦记着它。我还希望能见到调查妙峰山的先驱顾颉刚先生，看他如今对妙峰山的研究还有什么看法。1963年我有机会见到了他，那时他是中国社科院历史研究所研究员，已经七十岁了，很平易近人。我介绍自己是辅大人类学研究院毕业的，从1940年就开始调查多种民间秘密宗教，写过一本《现在华北秘密宗教》，他立刻说那是你写的！我说是。他说你这么年轻。我说不年轻了，已经四十多岁了。他说正是最好的年华。他还说读过我的书，写得很好，过去有外国人偶然涉及这个问题，没有像我这样系统深入地调查过的。我们谈到正题，我说：“您写的关于妙峰山的著作我都有，都熟读过。我过去也调查过妙峰山，掌握了不少资料，不知您对今后关于妙峰山的研究还有什么指示。”他说听说妙峰山经过多年战乱遭到很大破坏，什么时候恢复也未可知。他过去的研究很浅显，有待深入，希望我继续努力。他问我调查过妙峰山都掌握了什么资料，我说什么资料都有，重点是王三奶奶。他说那太好了，过去有人研究过，但不成熟。我问他是不是周振鹤同志的那篇文章，他说是。那篇文章主要是听那位看庙人的传说，文字依据只是一篇扶鸾的鸾语，靠不住。我说我看那篇文章写得还不错，也算一家之言。我又说现在遇到一个困难，就是我作为《历史教学》的编辑，有很多限制，自己的爱好都要在工作八小时以外的时间去做。他说他当年也一样，上班一套下班一套，每天都要“工作”十五六个小时。他的话对我是一种很好的激励。我们谈了一个多小时，我才告辞。

已经四十多年了，我没再去过妙峰山。1986年我从美国回来，祖国改革开放，万象更新。天津也大变样：开辟了古文化街（天后宫）、服

装街、旅馆街、食品街，建起了立交桥。北京发展更快，听说妙峰山也在重修，准备开放。这个消息震动了我，决定到妙峰山看看。1988年6月，我成行了。我一个人骑着车子，完全照着中北道的路线，经过颐和园、玉泉山、黑龙潭直奔北安河，存上车子后再走四十里崎岖的山路。朝阳院、金仙庵、瓜打石、三瞪眼、庙儿洼再下到涧沟，一切景物都照旧，只是一路上没遇见什么人。我很奇怪，不是修了吗？怎么像没修过的一样，为什么一个人也碰不到？到了涧沟，我照例还是找个人家投宿，人们还是那样热情，把我领到一个老人的家。他叫赵凯，九十二岁了，叫我跟他住在一铺炕上。老人很和蔼，跟我拉起话来。他说他是烈属，父亲在抗战时期被敌人打死，就在这山上。我跟他提到四十年前我来过，投宿在一对老夫妇家里，他们是卖老豆腐的。他立刻说那是他老丈人和丈母娘，涧沟里卖老豆腐的只有他们一家。第二天我跟他告别了，因在他家吃过两顿饭，睡了一夜觉，我给了他十五元钱。

我上到金顶，没见到有什么人像主事的，只看到一些工人在修复那座藏式佛塔。大殿已经修好，里面有五尊塑得很不像样子的娘娘像，别的殿里都还空着。看见我的人都以为我是游客，不大理会我。我找到一个爱说话的人，跟他了解到一些情况。我告诉他，我这次来走的还是四十多年前的中北道，他告诉我那条道其实都废了，南道已经修好，从河滩坐车可以直达涧沟，再由涧沟换小车可以到达山顶。我说不行，我必须原路返回，我的车子还在北安河呢。

我又下到涧沟，走到一口井边。一位大嫂正在打水，我过去向她寻些水灌在我的壶里，准备道上喝。她问我是不是从天津来的，我说是。她说你是不是住在赵凯家？我说是。她说这回他家可发财了，住一夜就赚了十五元钱，好家伙！看来涧沟村的人还是相当闭塞的。

四

1993年，我结识了调到山上来专抓修复工作的妙峰山乡乡长李春仁。我告诉他，我计划恢复当年妙峰山庙会期间天津人的气派，他完全同意。几年中，我们配合默契，一切顺利进行。

我组织了天津歌舞剧院舞美师雕塑家刘鑫及泥人张雕塑家蔡明、陈锡平三个人在三年之内塑了十九尊像，分别是：碧霞元君、四位娘娘、王三奶奶和驴夫、东岳大帝、地藏、观音、财神、药王、喜神、月老、岳飞、秦桧、秦妻、青龙、白虎。其中四位娘娘的雕塑和王三奶奶像都是先找好模特，做出姿势，然后照着雕塑，因此能做到各具情态，栩栩如生，不像一般泥塑的呆板。

各殿的像塑好后还题上殿名，两边抱柱上还配以楹联。楹联的词句除了灵感宫和地藏殿的是照泰山的原词未加更动之外，一律是请天津的著名诗人和楹联专家撰拟的，都很精妙。尤其是老诗人陈宗枢先生，他共撰了七幅，如药王殿的“药有神功何若养生祛病；医无止境必须酌古参今”，又如喜神殿的“寄语此中人但使有缘常见我；坐观天下事须知做戏要逢场”。财神殿的是李邦佐先生拟的：“乾始美利不言其利乃宏厥利；人知尊神弗见其神故谓之神。”我也不揣谫陋跟着拟了两幅，一幅是给观音殿的：“金顶现金身莲花座上熏风暖；妙峰瞻妙相杨柳枝头甘露香。”一幅是给王三奶奶殿的：“居人世广结善缘同归般若；列仙班普施泽惠共证菩提。”书写也是请天津著名书法家挥毫，我发动了李鹤年、宁书伦、王千、董欣武、李邦佐、孙荣刚、侯振鹏、岳书春、林栋、陆鸿书、陈连羲等人，他们都分文不取。我有一个条件就是，下款都要在名字上面写上“天津”字样，或是“沽上”“津沽”“章武”等，果然大家都照办了。一切停当之后我邀请了几十位为重修妙峰山做过贡献的人，主要是天津文史馆馆员，由文史馆租了一辆大客车到妙峰山做一次旅游。

为了广为宣传，我曾利用《历史教学》杂志的封面登载妙峰山各处的景观，先是拟定了十二个景点，所谓妙峰山十二景；然后都起上个漂

亮的四字之名，请老诗人赵浣鞠先生、陈宗枢先生就这四个字写一首藏头诗，再由我写说明。1996年整一年的《历史教学》封面都由妙峰山包了。这十二景的名称是“金顶斜晖”“百戏朝元”“佛光塔影”“玉立连心”“紫英寒露”“奇松迎客”“龙潭飞瀑”“灵石幻彩”“层林尽染”“山亭观日”“旧貌新颜”“妙峰晴雪”。兹举出两首藏头诗示例，如《金顶斜晖》：“金宫仙路指金丘，顶礼朝元岭上游。斜照峰巅人尽望，晖光如海接天流。”又如《奇松迎客》：“奇峰怪石本天成，松盖分披似巨鹏；迎日乘风欲飞举，客心激越俗尘清。”

妙峰山原有五座亭子，都没有名字，我分别命了名，它们是“龙虎亭”“连心亭”“写秋亭”“日观亭”“松韵亭”，也请书法家挥毫。妙峰山原来有一处亭阁名为“回香亭”，高不过两米多，后改建成一座大庙门，后面还有东西配殿，已经名不副实。我将之改名为“回香阁”，并把它作为妙峰山十二景的第十一景，取名“旧貌新颜”。

还有一件大事。抗战期间妙峰山属晋察冀区的冀察区平西支队，在这一带工作过的人今天还有不少，其中也有上过妙峰山的。我建议建一个纪念馆，搜集一些文物，作为教育后代的基地。我联系了天津的王雪波、王莘（《歌唱祖国》的作者）、曹火星（《没有共产党就没有新中国》的作者）、秦征、柳溪、王惠芬、张学新等人，妙峰山也派人拜访了他们（秦征、柳溪除外），请他们到妙峰山故地重游。这些人都表示愿意去，但负责人考虑到他们年纪都大了，终究作罢。其中张学新是唯一到妙峰山做过宣传工作、表演过话剧的，他留有当年宣传队在月台上的演员合影像三张，被我征集过来送给了乡政府。建纪念馆谈何容易！但经过多年的筹划，终于在去年借涧沟村原来的关帝庙遗址盖了一个平西交通站，现已对游人开放。平西交通站这个名字起得好，这是一个遗址博物馆，原汁原味更可以起到教育作用。

这几年中我还做过三件有意义的事。第一件事是我写了一篇《王三奶奶的故事》，是我几十年调查研究的成果，其中使用的都是直接的第

一手资料，与《妙峰山王三奶奶传说》（吕衡撰写）、《王三奶奶》（周振鹤著）的写法不同。这篇文章曾被韩书瑞教授作为参考书目附在她的文后，后来收入我的文集《社会历史文集》里。第二件事是我陪同韩书瑞教授到妙峰山考察，她的调查报告《北京妙峰山的进香之旅：宗教组织与圣地》（*The Peking Pilgrimage to Miao-Feng Shan: Religious Organizations and Sacred Site*）收入她与于君方（Chün-Fang Yü）合编的《中国的进香和圣地》（*Pilgrims and sacred sites in China*）一书，这是一篇外国人写的最有价值的关于妙峰山进香的调查报告。第三件事是1995年9月我参加了在河滩（门头沟区委所在地）召开的“首届中国民俗论坛”，会后出版了一本论文结集《妙峰山——世纪之交的中国民俗流变》。我还见到了门头沟区的区领导，他们对我近年来对妙峰山的贡献表示感谢。此次会议的最大收获是听到了隋少甫先生以一位老会头身份讲过去妙峰山庙会期的盛况。

纪念李世瑜

［美］韩书瑞（Susan Naquin）著
赖瑞和 译

李世瑜生于1922年2月8日，于2010年12月29日逝世。他的骨灰连同其爱妻单启新（英文名Nancy）的骨灰，一起葬于天津。李世瑜活了八十八周岁，一生顺着大时势，但也常常有些跟其他人不一样的“逆向”作风。

李世瑜是地道的天津人，滋养于都市文化中，既受到天津港的熏陶，又有毗邻的首都北京的影响，从事的领域在华北。他信奉天主教，自幼受洗，得教名Thomas，此后一生骄傲地使用这个名字。他天赋极高，在开埠时期以及紧随其后的日据期内都因此获益。他是天生的语言学家，对发音和音乐有精准的听力，能轻松学习语言并乐此不疲，讲外语时很清楚，从不结结巴巴。他爱表演，在观众面前风度翩翩。他还会唱戏、说相声，多才多艺。他身材高大，潇洒、自信，待人亲切和蔼，对他人充满好奇，这使他很快能跟别人交朋友。

据我猜想，正是因为对人有兴趣，又对不寻常的事物有好奇心，李世瑜才进入当时北平的辅仁大学念社会学。他于1945年毕业，1948年获得人类学硕士学位。此时正值中国抗日战争胜利后至中华人民共和国成立前，这短暂的空隙对他一生的事业至关重要，对他的同时代人也同样如此。李世瑜抓住了身在北平的机会，打好英文基础，结识各界新朋友。



李世瑜六十三岁生日时摄于美国费城，1985年

他在辅仁大学的导师是比利时神父、方言学家贺登崧（Father Willem Grootaers，1911—1999）。在地理学的重要性和微观田野调查之

必要性上，贺登崧提出了很多富有启发性的观点。李世瑜则在语言领域延续了这种兴趣，并将之持续终生。他利用天津方言研究重要的天津历史，随后的岁月里，他热衷于通过别人寥寥数语的发音来判断此人的原籍。

李世瑜的研究也把他带入当时其他中国学者并未涉足的领域。贺登崧独特的方法论被他用来研究宗教史。1947—1948年，他和他的同学王辅世参与了导师的研究计划，在北京以北的万全和宣化两县逐一调查寺庙。也是在这一时期，李世瑜撰写了他关于华北秘密宗教的硕士论文。这部1948年完成的论文，根植于他对当时各类边缘性宗教教派活动的参与和观察。这类民间宗教往往都被认为是“邪教”，但直到20世纪上半叶，它们仍然兴旺。李世瑜为民间宗教而着迷，并充满热情地投入研究，他的个性、体魄和训练也让他成为一个非常出色的田野工作者，在观察与访谈的同时不忘搜集教派宝卷。1948年，他二十六岁，硕士论文在成都出版，书名为“现在华北秘密宗教”，论文出类拔萃，富有开拓性。与此书相关的一些课题，如城市寺庙与居民，从此也成为他长期的兴趣。可惜的是，在随后的四十年间，此类田野调查再也不可重复，社会环境又已经历了翻天覆地的变化。

20世纪50年代，李世瑜继续研究民间宗教组织及其思想，包括在1961年出版了他收集的宝卷目录——《宝卷综录》。但1966年，他的治学成就成了他的包袱，随后的二十年间，他被下放到天津《历史教学》杂志社，当了二十年普通编辑。与其他很多知识分子一样，他成为“文化大革命”的迫害对象。在这些艰难的岁月中，他秉性不改甚至耿介，依然敢讲真话，继续倾心于民间宗教研究，包括所谓的“反动会道门”（当时全是地下性质）和义和团（如今已成为合法的学术研究话题）。当然，他认为不应该否定义和团的宗教观念，而且应该理解当时教民的忧虑。

20世纪80年代，中国再次转变，李世瑜及其家人的处境都得到了改

善。1984年，李世瑜获美国路斯基金会（Henry Luce Foundation）的资助，在美国宾夕法尼亚州的费城待了将近十五个月。他在这里受到了宾夕法尼亚大学的接待，参加了一系列学术活动。他去旁听课程，重拾英语口语；四处旅行和讲学，见了无数的学生和学术同行。他还在住地附近的费城西区做了七个月的田野工作。西区的大部分居民是非裔美国人，他一人独行，挨家挨户去敲门，调查并弄清了周围方圆五里二十个街区（大约相当于五平方公里）内大大小小的基督教派。他和社区居民一起参加教堂的礼拜活动，简单地自我介绍说："My name is Thomas Li and I come from China! Tell me about your church."（我叫托马斯·李，来自中国，跟我谈谈你的教会。）当时，来自"共产中国"又会讲英语的中国人很少见，但这位"托马斯"先生受到所有人的喜爱。他访问牧师和教友，参与社交活动，搜集文献、拍摄照片、做大量笔记。他喜欢将他的这种方法描述为"社会历史学"。他在调查中发现了各种问题：为什么有些富有的大教堂教民很少，而另一些唱圣诗的团体却挤在狭小的房间里，连个祭坛也没有。他也很想更深入地了解美国的宗教历史。1986年初，李世瑜回到中国时，中国的改革开放给了他更充分的研究机会，可惜他一直没有将在美国费城西区教会调研的结果整理成报告或发表。



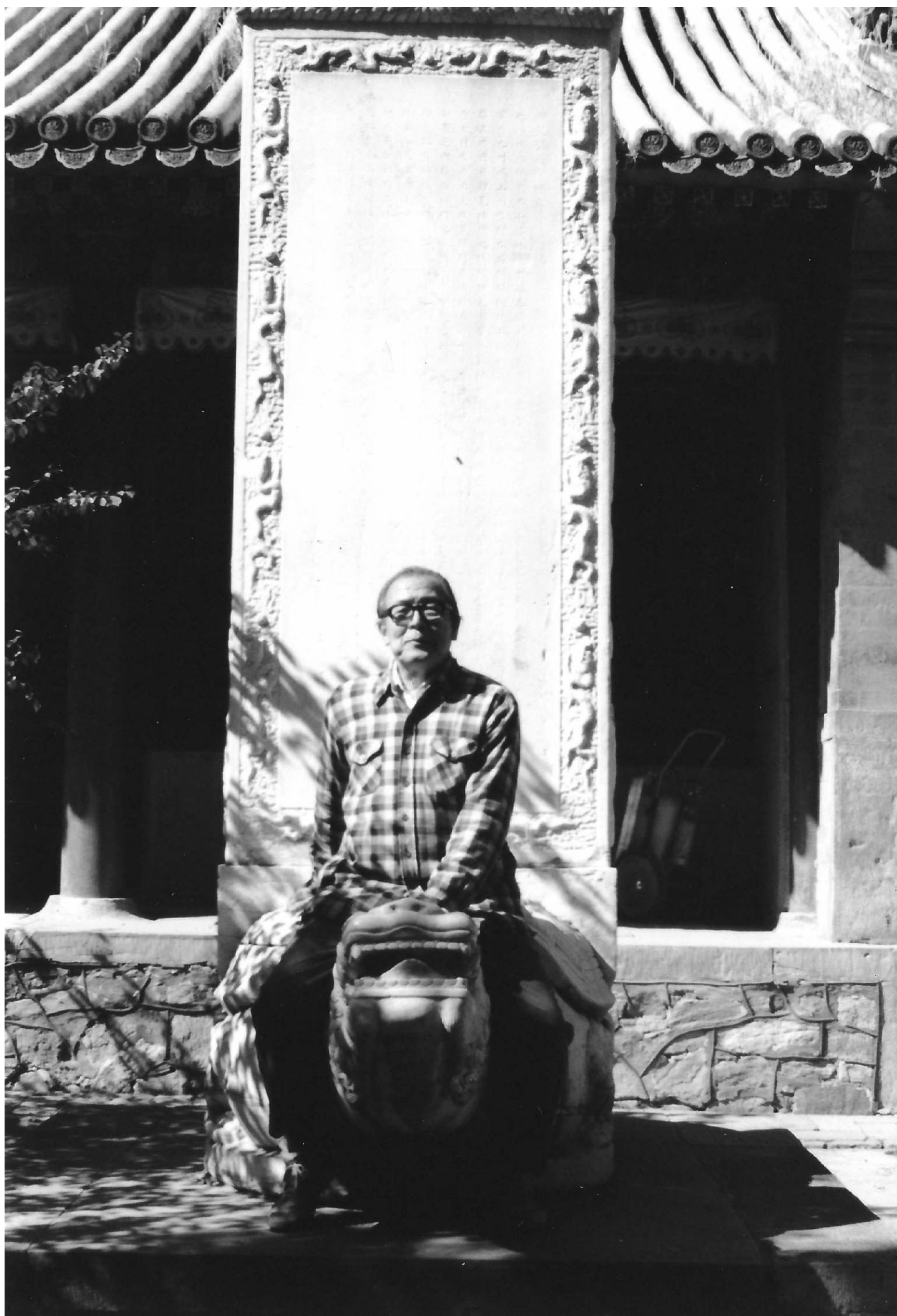
1994年6月在东京重聚

（左起，王辅世，七十四岁；贺登崧神父，八十三岁；李世瑜，七十二岁）

在后来的几十年间，李世瑜在国内所做的田野研究逐渐受到同行的认可。他成为天津社会科学院民间宗教研究中心的主任，其论著一再重印，很多外国学者和学生向他请教。他受邀参加会议，可以更自由地参加国际学术活动。他访问了中国香港和中国台湾地区，也访问了日本和欧洲的一些国家。他是一位天生的教师，乐于传授他的研究方法和目标，享受着这迟来的认可。他虽然年纪大了，步伐慢了，但他的好奇心、研究的热情以及对讨论中国宗教的沉迷，未曾稍减。他很高兴能够出席2009年10月在北京召开的“明清至民国时期中国城市的寺庙与市民”会议。

许多年前，李世瑜以八个字向我概括他自己：“人弃我取，人取我弃”。这八个字似乎很能抓住他那种爱冒险、爱逆向行动的精神。我跟

其他很多人一样，哀悼逝去的这位无可取代的良师益友。



李世瑜 1991年在北京八大处

人棄我取，
人取我棄。

第一章

寺庙与城市的社会格局

清代北京官员与庙宇漫谈

［法］魏丕信（Pierre-Etienne Will）著
孙琢 译

对中国宗教的总体研究，特别是庙宇研究，与我平素所关注的领域相去甚远。我也从未将北京作为一个城市来进行任何的专门研究。我对这一领域几乎没有任何先前了解，亦甚少查询二手数据。为了这次报告，我直接埋首于吕敏及其同事给我的两套主要资料：一套来源于北京寺庙的碑拓（从北京图书馆出版的著名拓本集《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》一百卷中誊录）；一套从内务府档案誊录的数据，这套数据是关于京城内务府宗教事务管理，特别是宗教基础设施的。

我的目标是收集一些关于明代后期和清代京城各类官员参与宗教活动的具体资料：他们作为个人（如信徒）、地方性社团的成员以及官僚成员参与其中。这一领域已为众多学者所涉及，最为系统的当属韩书瑞对北京寺庙所做的大量启发性研究[注]。我在随后的漫谈中所能提供的仅仅是这些著作的脚注——而我认为其中一些脚注的确是有趣的——而通过研究这些材料所得出的一些整体评论，对我而言，在很大程度上又是崭新的。

一 庙宇的生命轮回

我先从选集中的大部分石碑是用以庆祝庙宇的翻修甚至于完全重建开始说起。的确，随意浏览这些碑文即可联想到“庙宇的生命轮回”——

很多文本以诸如“屡经兴废”“迭有兴废”及类似词汇加以概括，其一般模式似乎是这样的：一座庙宇在落成或重修后的兴盛无可避免地与一段时间的衰颓相随，直到数十年甚至数个世纪之后一个新轮回开始。很多石碑精确地记载了这样的起起落落，为庙宇翻修之后新轮回的开始提供了连续性的数据。许多作者认为这种轮回并不仅是物质的轮回，也是兴盛与衰败的轮回。从一个机构的繁荣与物质条件的联系来看：当漠视开始之时，楼宇坍圮、雕饰破败，这个地方的荣光褪去，对公众的吸引力进而减弱，访客与施主不断减少，这个机构的资金流动与自我维持的能力也因此削弱。于我而言，这种循环强烈地激起我对破败与重建之循环的记忆——灌溉系统、其他水利基础设施及其管理组织亦是如此：与宗教机关一样，水利设施的兴衰反映了热情洋溢与平淡乏味的循环往复，而这几乎是无可避免的。无论如何，只有当某些住持、普通信徒或者是有影响力的官员“悲切地考虑到”此处的不堪境况并决定动员其同仁与公众募款，以恢复其昔日之繁华，甚至使之更为昌盛的时候，寺庙的维护和公众吸引力衰退的趋势才能有所转变。

这样的事例不胜枚举，让我举其中两个为例。其一是位于鼓楼以西的佑圣寺，它建于晚唐，几经兴衰，由于一位高品级且极富有的太监李中轩的慷慨与联系，该寺在1540年得以大事修缮、扩建并加以配备。约一百二十年后，这里再次破败，僧人所剩无几，房舍为平民所占[注]，先前的清净之门看起来几乎犹如屠市……但是，当临济法师于1667年自紫禁城的一个神坛调任该寺住持时，这一趋势再度逆转。他着手募款以清整并重建整个寺院结构，重新汇集经书（该文撰写者礼部尚书龚鼎孳称，他个人鼓励其同僚加以辅助），招徕新的僧众并立下规定以确保该寺向往来僧人敞开（即“十方常住”），由此该寺将持续繁荣。换言之，这个例子中的新轮回并非由富贵而虔诚的太监所发起，而是通过一位住持所发挥的“愿力”[注]。

另一个例子是纪念保安寺重建的石碑[注]，碑文为1661年顺治皇帝驾崩后被委任统治帝国的四大辅政大臣之一的索尼所撰（至少是由他署

名）。碑文是这样开始的：

> 京师为首善地。古刹如林，指不胜屈。历唐宋元明以来，有名存而寺毁者，有寺存而荒芜不可□者。虽□□为盛衰，实因人而兴废。

碑文又对原名“义利寺”（索尼称他曾亲自验看此处的古石碑）的保安寺的兴衰往复进行了精确的叙述：该寺曾在元代经历了一个时期的壮大与繁荣，当时名为“半藏寺”，因为其中有一位僧人能熟记经藏之半。1420年前后，明代都城迁往北京之后，新居民迅速涌入保安寺，“官衢民舍，实逼处此，而寺之所存盖几于尽矣”。尽管嘉靖和万历在位期间进行重建，清代初年它再次陷入了灾难性的境地。完成于1663年的这次重建（当该寺改为保安寺之时）显然很大程度上要归因于索尼的影响，他后来成为清王朝中最有权势的人之一：这一事实从碑阴上捐助者的名单中可以反映出来，这一名单完全由都城、省城高官和满洲贵族组成。但另一块碑反映，当其楼宇作为20世纪初期宛平县城隍庙时，保安寺已经年久失修了[注]。

二 都城的颂扬

显然，京城官员大都参与京城宗教生活。或者可以说，积极参与京城宗教生活的有许多在京的官僚机构，其中包括中央各部（尤其是礼部），大权在握的清代内务府、宫中宦官诸办公处（它在清代被内务府取代之后，权势较明代大幅下降，但仍然存在），地方州府（顺天府及大兴、宛平两个县）以及那些我们可能称之为市政当局者——五城御史和步军统领衙门。据最上首者当属皇帝，他在这个位置上，通过行政分支，特别是那些与之最密切的人（宦官及内务府）来管理事务。浏览碑文时可以看到行动与叙述之间有一种复杂且极富变化的结合，涉及这些

团体以及各种宗教组织和私人信徒团体。

碑铭的普遍主题是将北京作为宗教之都加以颂扬——诸如北京许多或大或小的宗教机构；圣德的佛教僧侣和道教大师；负责整个帝国中神职人员登记的半官僚机构——僧录司和道录司，二者皆属礼部；朝廷对许多庙观加以庇护；更毋庸说皇帝的亲自参与，这不仅有金帛及各色什物的礼品为证，亦有皇帝多次前往北京城内及其周边的寺庙进香为佐证。

在一个更为基础的，或者说宗教成分更少的层面上，京城显然是万物辐射的中心（可以说它处于金字塔的顶端）：这种辐射不仅仅是显而易见的行政上的、政治上的，也是宗教和精神事务上的。许多碑记的撰者在转向更为具体的主题之前，先插入了对京城的优势性与中心性的赞颂之词。这里以前述16世纪40年代赞颂佑圣寺重建的两块石碑之一为例。碑文从对战国时期的燕地的追忆开始，而后说：

> 寔天子建都之处。形胜甲于诸邦，西倚恒山，东连沧海，南抵金陵，北□□胡，乃千古兴王之地。自古贤人君子，英雄豪杰，高僧羽客，多出于此。凡都城远近内外，其寺院庵观，若星罗棋布，民若蚁集蜂攒，人才济济，为鱼龙变化之乡。真乃九重天上，百二山河。(注)

北京作为宗教中心，在提及国家所发起的仪式这一点时最为显著。最为典型的是在祭拜城隍神的仪式中。城隍神被视为帝国官僚体系中的地方官在冥界的对应者；行为不论善恶都无法对他们隐瞒，而且他们将确使人们得到应有的报应。以都城隍神为首的城隍神等级制度早在1369年已为明太祖牢固地建立起来，以作为其建立通达帝国每个州府、县的国家崇拜仪式体系之计划的一部分。都城隍庙（即顺天府城隍庙）的中心地位在大多数碑铭中都得到了强有力的表述(注)。例如1673年的一块石

碑，由东棚老会[注]所立，它是以这样的文字开始的：

> 记曰：有功于民则祀之。古者修城浚隍，以卫民也。而民即依以为祀礼也。况都城为天下之本，已安则天下皆安。神之为生民庇非一圻一同而已也。是以历代以来天子春秋命官致祭，载在祀典。非以其有功于乎。[注]

碑文继续解释“大神坐镇皇都”，行善者施与福祉，作恶者给予灾祸。由此“都人士以其为善之心而殚其敬事之诚”，而“倾国中如一人也”；而后，“都城奠意而薄海内外亦胥与绥靖”。

在顺天府学文庙的事例中，我们发现了同样的说法，都城的崇拜仪式对帝国各地皆有影响。一个1854年庆祝其重修与扩建的石碑以这样的溢美之词总结道：“京师为首善之区。人文蔚起，天下学校知所取法以仰副圣天子崇儒重道、雅化作人之至意。”[注]

回到都城隍的祭祀仪式上，皇帝的参与在数篇碑文中皆有强调。有一篇碑文，比前述更早，它提到此次是由西棚老会赞助，日期为1658年，“数年来”皇帝亲自驾临京内及周边的寺庙，因而有翻修之命；该碑又说，仅仅在两年前，曾有特诏敕命重修东岳庙和城隍庙——如今的石碑实际上是以那次重建后的庆典为契机的。文中引述说：“一时首善维新，天下作式”；稍后亦说：“天子作礼于上，士民效法于下”[注]。简言之，都城隍庙是全国其他寺庙的范例，一如皇帝是其子民的榜样一样。

三 香会

正如我们所注意到的，刚刚提到的两块城隍庙石碑由香会所立。我们知道信众团体是城隍庙生活相关的各种仪式和活动的重要参与者，他

们在这些活动中与其他参与其中的团体和谐共事，在庙会和进香活动的管理上尤其如此[注]。在目下的事例中，他们所扮演的角色是“结会捐金”以支付每年的城隍生辰庆典以及管理其组织。1673年的石碑特别提到数百位年复一年参加庆典的城中百姓，他们乐此不疲地进献贡品、“设坛建醮”。实际上，两个石碑的碑阴上都开列了上百个姓名。

虽然皇帝的影响力和参加仪式的团会在这些石碑上得到了适当的强调，但顺天府并未列入文中。官员们必然以个人身份参加了这些香会，他们的名字却也没有单独体现在名单之中。同样，一石碑系京都城隍庙挂灯会所立，该会据称创建于1645年，他们称自己的会众为“众善人”，并列出数百人，皆无明显的等级或任何关于身份的记述[注]。换言之，且不论这些媒介，至少从城隍神庆典中可以看出，此事的出现首先是归属于城中所有百姓，也就是说这是一种民事活动，因为支撑这些活动的香会并未宣称与官方的任何联系，亦未在其会众中做出任何社会性质的区分。

在宛平县的事例中，一篇碑记亦提及城隍神崇拜中的公众热情。这篇碑记尤为有趣，因为它描述了一次由当地人自发的、无规制的香火活动。我们可以认为，这种民间自发性为主导的局面至少一直持续到了1812年宛平县令决定为宛平县设立一位常设的城隍神之前。究其原因，我认为是为了引导民众参与城隍会时所体现出的宗教热情，宛平县县令便称城隍会“犹之成群置社秋冬报赛”[注]。我们知道，地方官府向来质疑此类民间庆祝活动。而问题在于宛平县“隶天子禁城”，它并没有独立的城墙和护城河，也就没有独立于顺天府城隍庙之外的祭祀仪式。但当地八旗子弟和汉人选择了保安寺（前述）的一座废弃殿宇献给城隍神殿，每年四月二十二日在那里举行庙会。文中称，这一情况持续长达数十年，而在最后的三年中，县令看到香火更盛于前。虽然翻修这座殿宇的计划看似是由隶属该寺的一位僧人发起，但正是县令本人保证翻修计划的推行——依照民愿，他通过捐献自己的资财发动了一次募捐，并委托经验丰富的居民对工程加以监督。这个功德主名单尤为有趣：居首的是

县令，其后某一个必是其副职（石碑此处模糊不清），又其后是火神庙[注]，然后出现一个近三百人的功德主名单，大多数是各种各样以某号、店、局、铺等为名的商号和店铺[注]。换言之，这与照管顺天府城隍庙节庆的自发性团体颇有不同[注]。

不用说，城隍庙并非信徒组织唯一所属，一些石碑记录下了这些组织的信息，这里或许值得说几句[注]。这些民间组织的辐射范围有所不同，这取决于它们所服务寺庙的重要性及其知名度：有一些似乎是以一种特定仪式汇聚全城百姓（顺天府城隍庙就是这种情况）；另一些则是面向特定地方庙宇的邻里组织，其特点在于它们是固定团体（尽管时间长短不同），并以“会”结尾的名称命名。另有许多石碑记录了信众们翻修被毁殿宇的努力，延请著名的和尚作为住持等，但官府或君主并未直接参与。这些石碑提供了长长的功德主名单，这种名单仅涉及这一次的努力，并不代表一个固定组织。

当功德主名单代表了一个固定组织的时候，它们的“民间”性质并不妨碍其接纳“信官”的加入。有时可以从碑阴的功德主名单中看出，其会对信官和信士加以区分，也会就信官品级和职位提供更为具体的信息。

我们这里主要以北药王庙为例，据称它建于1546年，位于现今的旧鼓楼大街以北，大觉寺旁边[注]。按照立于1651年，署名洪承畴（在辽东降清的最有权势的将军之一，其后为大学士，身居要职）的石碑，时至1644年，该药王庙已不过是关帝庙旁边一个微不足道的偏殿[注]。1651年，一名虔诚信徒名为王盘（对于此人我们一无所知）决定在新址重建药王庙和关帝庙并发起募款活动。关帝庙也有洪承畴在1651年署名的一座石碑（上一次修复是在1563年）[注]。有趣的是，关帝庙功德主名单位居顶端的一排多为城中官员和八旗将领，最重要、位居正中的是直隶山东河南总督马光辉，其后跟随有一排排的人名，开列无头衔之人两百余名。反之，药王庙的捐助名单中完全没有官员，只有相近数量的无头衔人名。

至少从我们所掌握的石碑来看，这里尚未出现香会，它们大约出现于一个世纪之后。该庙有一块1752年所立的石碑，纪念“药王传膳圣会”（传膳通“传善”）成立三周年，该会成员热情供奉进香[注]。这里皇帝又一次居于上首，百姓在下，中间没有提到任何士绅和官员。文中宣称，人丁繁盛、无疾长寿的原因，“非帝力之普存而即神功之默相耶”。碑阴功德主名单是以“京都顺天府大宛二县各城坊巷旗民众善人等”这样一句套话开头的，这样的套话也可以在其他香会所立的各种石碑的碑额上找到[注]，意味着善人之间的某种平等。该说明文字左边的一排排名字总计二百二十一名，外加二十五名信女以及最后十六名领善弟子和八名助善弟子。1759年碑侧又增一份很短的名单。而后在1779年又立新碑，该碑可能由同一个香会所立，尽管现在称为“传膳老会”[注]。相对较短的功德主名单开头有与1752年石碑相同的套话，而且除去首位的一位八旗佐领之外，这些姓名同样没有头衔。碑文与1752年的石碑原本相同，但作者的社会身份却大有不同：这并非一位官品比较低的内阁中书，而是当时军机处的领班大臣、清王朝最有权势的人——于敏中（1714—1780）。于敏中的职位描述中使用了不寻常的词语，即“赐内阁尚书”。他确实是一位学士且在其宦途中多次担任尚书。我们现在可以查知，其实立碑之时他正饱受病痛之苦，且这场疾病在几个月后即夺去了他的生命，可以推断他当时认为碑文借其名来称颂药王之功德是有好处的。

最后，还有一个名为“药王殿同心献灯圣会”的香会，成立于1810年，隶属于同一座庙宇，其成员通过在腊月初一夜挂灯来表达感恩之情。这篇短文由一位工部郎中所作，该文将一个地方与广大世界相联系：文中称希望以神的美德照亮“此一隅”来帮助“万方”百姓同享此生[注]。碑阴列出二十名正会首，外加当年的五名管事，三十五名一般会众，最后是该庙的住持僧。

四 碑记作者

先前所述几乎是不涉及官员的，他们只是偶尔作为碑记作者出现。而实际上，官员们亦有赋予非官方宗教活动以合法性的职能。我们已经注意到，许多为寺庙重修、颂扬高僧等所立的石碑均没有涉及官府（即使功德主名单中可能包括官员在内），却有具署完整官衔和职位的京官所作的碑文。在这种碑文中，作者称其“受邀”撰写一篇文章以记述寺庙的历史并庆贺其重修竣工。这些官员大多来自文化学术机构，如翰林院，而且他们往往也是皇帝的近臣，诸如经筵讲官或者与之类似者。由于这些署名能够给寺庙带来合法性的威望与光环，故而更为民间所向慕。对那些汇聚地方信徒且与官府和皇帝发起的仪式并无关联的坊间小庙而言，尤为如此。

这些闻名的作者和书家为之撰著，并以其名讳和官衔为庙碑增光添彩，是否会获得报偿呢？他们很有可能会收取报酬。一般而言，受雇撰写传记、墓志铭或其他种类的临时篇章，是学者们一项常规的且可以接受的收入来源——当然，他们的声望越高，索价也就越高。众所周知，京官俸禄极低而往往开销巨大，他们积极寻找所有与其影响力或显赫地位相称的收入。由于几乎所有官员作者都有京官之职，对他们而言，撰写碑铭的机会是对其文学能力和学术凭证进行获利性应用的一部分。

但并非对他们所有人来说都是如此。其实，有些人仅仅是说出“兴修庙宇实乃盛事，受信士之邀，实在盛情难却，故而撰写此文”这样的话语。我们无法确定这是否与财帛报酬相矛盾，但相较这些人而言，为数不少的作者与所述的事情和地方显然有更多的私人联系。有些人确实身在这种努力之中，有些曾为此事发端人，有些则曾捐助金帛或为募款积极奔走。另一些人将自己介绍为其文中虔诚与宗教热忱的融入者，这也就解释了他们被首推撰写此文的原因。也有一些碑铭作者强调自己与那些希望恢复庙观往昔繁盛的住持、高僧或名道人的私人关系，因此，他们撰著是出于帮助师友达成愿望，或者至少撰写碑文记载其成就的个人兴趣，法华寺就是其中一例［位于王府井报房胡同（现社科院考古所对面）的坊间小庙］。该寺于正统年间（1436—1449）由一个宦官兴

建，三个多世纪后，得力于法名德悟的禅师的努力，庙产才免遭其住户的瓜分。1772年，德悟禅师圆寂后，为其所立的两块石碑的作者——一为满人，一为蒙古人，皆为京官——解释说，他们曾经常拜访禅师并就宗教以及其他问题长谈。这位蒙古官员（翰林院编修兼起居舍人）又称其住在附近，逢闲暇时即前往庙中与禅师谈话[注]。还有其他类似的例子。

有些作者同样以毗邻而居或者是此地的常客来解释他们的兴趣和参与。举例来说，石文桂（进士、官居户部右侍郎、总督仓场）的居所距离灯市口新近重修的二郎神庙仅有数步之遥，出于这个原因，他撰写碑文显然是出于自己的初衷：他曾经“晨夕过职”，“岁时伏腊爇香以告”；他表示其家族在为国效力中所取得的成功，使他有义务去传布这座庙宇真实的情况[注]。

另一个例子是揆叙（1674—1717），他撰写了纪念瑞应寺重建的碑记。该寺的重建是为了庆祝1713年康熙皇帝六十寿诞。（瑞应寺原称龙华寺，位于内城西北角德胜门以南，可上溯至元朝，1467年及1604年重建，1656年再次重建。）碑文将对皇帝的歌颂和对寺庙之灵验的虔诚之情结合起来。借此机会，皇帝赐予该寺新名并亲书匾额[注]。该文的作者揆叙是权臣显贵，他具署了全部官衔，即经筵日讲官、起居注官、议政大臣、都察院左都御史兼翰林院学士事[注]。另一块刻于几个月之后的石碑，有着相同的题目，但作者不同，这表明揆叙不仅仅是一位享有声望的碑文撰写者：他既以个人，又以组织者的身份参与了之前龙华寺的修复[注]。按照碑文，他与旧龙华寺遗址以西相邻而居，而旧龙华寺也是其曾经祈祷的地方。他亲自指导规划并实施重建，仅在竣工之时奏报皇帝，皇帝钦赐新的寺名，而后不久，作七言诗示于新殿宇的柱子之上。约六十日后，寺园中栽的一棵榕树突然长出神奇的双蒂果，这是对皇帝恩赏的明显响应，此事即刻上奏了正在北巡的皇帝。简言之，这个例子中有官员个人对寺庙的关照，也涉及勋贵近臣与皇帝的直接联系。

五 官方的专门祭坛

据碑文记载，京城官员（偶尔有外省官员）通常以碑文作者或直接参与者和功德主（为大量的捐资者中身份显贵者）的身份，抑或是同时兼任两种身份参与寺庙事务。19世纪下半叶，事实上，当私人慈善与公共慈善相辅相成乃至于将要取代后者的时候，我们发现有许多官员通过寺庙参与慈善活动，但他们是以私人慈善家的身份发挥作用，而不再以官府代表的身份参与官方慈善活动。

这种情况中一个值得注意的例子，是一篇碑文中记述的一个设在东城区大佛寺（位于今美术馆后面）的善会[注]。大佛寺善会成立于1877年夏天，当时由于北方闹大饥荒（1876—1879），大量饥民涌入京城。根据碑文所述，这个善会是当时散布城中各处的大量善堂和义学的一部分，作为朝廷每年在五城粥厂分发食物的补充[注]。由于大佛寺处于城市的中心，因此自发组织起来照顾难民的义士们——官员、绅士、商人以及平民，经顺天府认可，在那里为饥民建立了“积善堂粥厂”[注]和避难所，文中详细介绍了两者的运作流程。1879年，鉴于尚有余款，看上去发展良好的善会在原址上建了一所义学并配有文庙。该会还为惜字社建立了栖身之所，又建立了一座仓颉祠以及文昌庙。大佛寺善会，显然是一个很大的组织。据记载，它在五年之后，也就是寺院殿宇修缮工程竣工而立石碑之时，仍然很活跃。碑文由一位翰林院侍讲学士撰写，其人任起居注官兼南书房行走，而碑文的书写则是都察院左副都御史的墨宝。碑阴有篇短文介绍说鉴于功德主人数过众，无法将所有人的头衔一一记录，只有发起者和组织者的名字头衔写于文章之中，其他人的名字则将逐年陆续刻在单独的布告上。名单（非常模糊）中混杂了没有头衔的个人和官员——官员中有一些身居高位，对其品级也有所表示——也有候补官、学生和步军统领人员，而且至少有一位来自其他寺庙的住持。

毋庸置疑，这个案例中的情况与1850年前北京的通常情况大相径庭，大佛寺的作用不是作为宗教场所而是集善堂的总部，城中的很多官员以个人身份参与其事。但是，正如我们在稍后讨论内务府数据时将要提到的，在其他情况下，官员们仍然可以以官僚身份参与活动，换句话说，他们可以作为官府的代表，担负起监管京城某些寺庙的职责。不过，在讨论后一种情况之前，我先要提及一些相对罕见的事例，其中的庙宇是为文武官员建立的“专门祭祠”，由此与那些碑文撰著者有着直接的关联。

的确，我们的第一个例子就直接进入官僚力量的核心——吏部(注)。这个例子涉及吏部大院中的许公祠，该祠位于文选司附近的档案库房。许公为明朝末年吏部主事。1644年，北京城被攻破之时，他不像当时很多高官那样向李自成俯首称臣，也不似有些人那般逃亡求生。他牺牲之后，这个地方变得有些神秘，尽管每月的初一和十五都按例进香，祠堂却围墙高筑，府中小吏告诉碑文作者程景伊，该地不可进入。1773年，程景伊主持经皇帝首肯的吏部楼宇修缮之事，遂试图修缮许公祠，但是管理者们再次告知该祠已封闭长达一个多世纪，恐怕不宜开启。他们建议用外梁支撑并修葺房顶。但是，在开工的前夜，祠堂无故垮塌，透过墙上的裂缝赫然可见其中摆放着排列整齐的木箱。这是许公的在天之灵在告诉人们，希望其祠堂得到修复！祠堂修缮气派，竣工之时，程景伊率僚属向许公致祭。关于许公，清廷实际上已经追谥其为“忠愍”（意为忠诚与牺牲）。换句话说，从这个事例中我们可以看出，官员们敬重前朝同僚那种誓死捍卫其忠于朝廷之最高信仰的精神，从而他位于生前任职的吏部册库的祠堂亦被历任官员虔诚维护。

就西曹的官员们而言，他们长久以来就在其官署中保有关帝庙，并在每年关帝生辰之时进行庆祝。他们亦资助成立于1737年附属关帝庙的惜字会(注)。有一个员外郎为焚烧来自城中街道的一袋袋纸张提供炉子，其他属官们分担了其余设备的费用。西曹与惜字会之间显然有所约定，他们建立了关于字纸和每月月初纸灰处理的程序。（就一个每天从事大

量文书工作的机构而言，其关于“悯惜字纸”的考虑值得注意。）石碑是关于1738年和1739年所做的进一步安排，利用惜字会所余资金为住持支付酬劳、扩建关帝庙、每年关帝生辰庆典时的香烛费用和街上收集纸张人员的酬劳。碑文总结道，“而西曹盛事自此延于无替矣”。

军中同样有自己专门的祭坛。这里有一个正合我们兴趣的是北京众多火神庙中的一座，该庙坐落于复兴门，内城的西南部。我们从一块立于1695年的石碑上得知这座庙的存在，碑上强调了火对国家卫戍的重要性[注]。碑文由一位拥有世袭爵位的汉八旗子弟王永誉所作，此人曾任广东将军和江南及其他地区的提督。碑文开篇强调，在古代王朝的兴起中，文事与武备是不可分割的，并宣称清军在戡平叛乱、建立秩序之时，“武备之精严，古所未有”。火是一项必要的要素，直接促成了1683年火器营的创建。火器营作为知名的精兵，直接从八旗内部招募人员。火器营统领曾资助一座名为鹫峰寺的庙宇，该寺由唐代一位名叫尉迟鄂（即鄂国公尉迟敬德）的将军所建，而这位将军被他们视作典范。该寺在十年后又增加了一座献祭火神的偏殿，即这里所探讨的火神庙，其中供奉（蜀）汉寿亭侯（即关羽）的造像，同时也有对马神的供奉。碑文的大部分都用来赞美军事美德和颂扬火的作用：火的作用不仅仅在于“服不庭者”，也在于“上之辉煜夫圣治，下之照耀夫状猷”，“火之为用大矣哉！”。末尾处被磨泐的碑刻包括一份军官的名单，这些军官大多来自火器营——驻防宁夏的也包括在内——还有更多的姓名刻在碑阴上。

上述石碑象征着军事上的荣耀和使命感，这是清王朝建立最初几十年中的主导性情绪。下面我们回到文人的诉求上，也就是顺天府学连续几次重建该庙的三篇碑记。第一个是由保和殿大学士、礼部尚书王熙（当然礼部是负责学校与考试的）在1695年所作，与适才讨论的军事性石碑在同一年[注]。碑文对顺天府学的全国性意义进行了很长的记叙，陈述举国的杰出之才汇聚京城，直隶省试由顺天府掌管之事实，等等。但是，对一个饱受征战之苦且或多或少地变成了八旗军及其马匹圈占之处

的地方，加以恢复实非易事。为数不少的顺天府府丞试图尽力而为（府学是他们的特殊任务，正是对其重要性的另一种证明），但只有最后一个名叫吴涵的人，最终使这个地方恢复了早前的光辉和有序。由此，学者们终于可以在卓尔不凡的老师的指导下，投身于他们的追求。这样的结果就是府学的学生们在1693年的省试和1694年的会试中表现不俗。雕刻石碑是为了追忆吴公的成就及其前辈诸公的努力，也是为了对在学者加以提醒，京师在朝廷的心目中较其他地方重要得多。碑文后有顺天府各种官员和各部主事的姓名，碑阴刻有两个举人和两个候选官的姓名（此四人据推测出自顺天府学），然后是七十二名生员、二十名武生员和十四名童生。尽管文中没有明确提及募款，但我们可以假设这些人捐助了刻石立碑的费用。

汇编中下一个关于重建顺天府学的石碑日期为1808年[注]。有一些施工或者说劳力甚巨的维护可能都完成于一个多世纪之间，而且有可能偶尔记录于石头上[注]；但在目前的事例中，由于府学建筑和文庙在1801年的洪灾中几乎损毁殆尽，故而整个重建都是必要的[注]。正如其中一句话所说，“神明无栖止之乡，诸生失肄业之地”。与大多数事例相反，碑记作者也是负责重建的官员，即都察院左都御史周廷栋，（他告诉我们）他被甄选出来是因为他过去在此类工程中的经验。这项工作得力于顺天府士绅和官员总计近八千两白银的捐助，于1804年开工，但耗时数年之久，以致后续几任顺天府尹不得不发起新的募集。1804年所能做的仍然与18世纪的壮丽标准相去甚远——它看起来并未“焕然一新”；即使这样，神明终究又有了栖身之所，而学生们又有了学习之处。进而在其后的几年中，府中各官捐银，更多的房屋得以拆除、重建并加以雕饰。在立碑之时，周氏仅仅寄希望于其继任者能够对所余需要修缮的数个屋宇善加照管。无论如何，在这段逸事中，令人感兴趣的在于士绅和官员的集体奉献，诚如文中所举，这些人在任与致仕者皆有，对顺天府尹尤加强调。碑阴上长长的、以顺天府官员和绅士开头的功德主名单中包括了众多官员，有京官也有外省官员，他们的每笔捐助数额都开列出来。有

两位按察使是自己负责从其省内调取到捐银并送往北京——第一个是湖南按察使，其后还有广西按察使。1803年，河南巡抚捐银五百两，这让那个不情不愿的周廷栋确信这项工程势在必行。简言之，用于重建顺天府儒学堂的官员捐银的“排水区域”看似远远超过京城范围。而为何如此，为何是这些地方官员而非他人，这则需要更多的研究来加以理解——其中一种可能就是他们皆学成自顺天府学。

该庙第三块石碑记载的日期是1854年。碑文第一段提供了顺天府学更为详尽的历史[注]。关于其起源的记事是有趣的，但有可能是伪造的：据称它最初是一座名叫报恩寺的僧院，系一位和尚在元朝末年负责修建的，但在寺庙可以配备佛像之前，明军攻占该城。由于明军禁止其军队闯入文庙，这位和尚迅速在其寺中设立孔子像，从而成为大兴县学，不久又转为顺天府学。在后续的时期中，其他祭坛亦有添加，包括崇圣祠、文昌祠、尊经阁等。我们早先已经看到，这个地方在清军进犯之时被严重损毁：确实，在1682年，发现居住在大殿中的人们侵占并污秽了府学的建筑，不得不以皇命加以驱逐。1724年，皇帝敕命“各建忠义节烈昭忠等祠”。1736年，诏准为文庙添置祭器和乐器。1801年，祭祀文昌神并升级用太牢（以三种牺牲献祭）。

与之相反的是，虽有上文讨论过的1808年碑文内容中描述的工程，但在道光晚期，顺天府学整体似乎亟待修缮。当1854年碑文的作者汪本铨自叙他在1846年受命为顺天府尹后巡视此地之时，看见殿宇楼阁皆已残破不堪，不蔽风雨；尤其令他悲叹的是，对于一座文庙来说这实在是太过不堪了，“难昭诚敬”。而且，文昌祠也没有后门，名宦乡贤的祠堂无序地排列在府学大门的两侧，凡此种种。这位新府尹在其上司兼尹卓秉恬[注]的支持下，发起了府学的重建和重新规整工程，旨在让府学及其祭祠重新焕发王朝之荣光，重拾其应有的庄严。文中对此进行了详细的描述。碑文中更加有意思的一点在于，地方官员和士绅再次被调动起来解囊相助，其中有些人负责对施工进行组织和指导。碑阴的名单以二十九位顺天府官署的官员开始，列出了每个人的职位和所捐银两数额，其

大部分人捐银一百至三百两，然后是一百零四位绅士的名字及其所捐银两数额，大多为十两或以下[注]。

六 内务府的角色

目前所讨论的所有例子中，寺庙和府学、县学的修缮主要依赖私人捐赠：要么是虔诚的皈依者，不论他们是不是某一香会的成员，也不论有品级者是否对其身份有所暗示；或者是那些对于某一具体机构有一贯执着兴趣的士绅、官员和军官。但是在其他情况下，这项任务还是由国家主持。

在清朝，京城主要负责管理和支持寺庙的两个部门为礼部和内务府[注]。

我所能查阅到的内务府资料为18世纪及19世纪早期内务府在宗教事务中的职责和干预模式提供了比较全景。执掌内务府的官员直接受命于皇帝。我们发现研究中的许多文献，其签署者是满洲贵族，其中好多人将继续在清王朝的上层民政和军政机构中拥有光辉的职业生涯。在下文中，我将谈到内务府在北京宗教生活中所扮演的多重角色。

首先，内务府主要负责监管在京城某些寺庙中举行的例行的或者非例行的宗教仪式。这些仪式多少都与皇帝有着直接联系，至少也直接得到皇家的资助。譬如说，从1728年开始，每年四月八日举行的佛诞日庆贺活动就涉及皇家向永宁寺进献供品的安排，以及内务府南府（升平署）的太监学徒们一整天的戏剧演出（偶有间断）[注]。内务府会派出一位官员对庆祝活动进行监管。同样，一位内务府的高官，每年正月初四至初八都会负责主持在藏传佛教寺庙弘仁寺（亦称旃檀寺）举行的由四百个喇嘛吟诵伊鲁勒经的活动（自1737年始）[注]。

这些每年例行的仪式继续运行到19世纪，为了对内务府档案做进一步研究，有必要了解这类仪式确切持续了多长时间。不论如何，还有临时的诵经仪式需要调动内务的资金和人员。譬如，1802年农历腊月（确切地说是1803年初）由内务府人员监管的二十二所佛教寺庙和十二所道观中，举行了持续五天的佛教和道教经文唱诵活动。资料中并没有提到这次庆祝活动的缘由。一份相关的附件列出了这些寺庙的名字，以及对应的赏银数额——大型寺庙为五十两，小型寺庙三十两，共计一千二百二十两[注]。

皇家寿诞是内务府主持诵经活动和其他仪式的重要时机。例如，自乾隆十六年末（1752年初），即皇太后六十岁开始，每年十一月二十五在包括紫禁城中正殿在内的六所寺庙举行诵经活动以庆贺皇太后的寿辰。至太后八十岁时，诵经的寺庙数量增多，同时请一百名喇嘛在雍和宫大殿诵经十日[注]。但此类活动中，至关重要的还是皇帝自己的诞辰（万寿节）。要在内务府内管领处官员的监管之下，在六所寺院——万寿寺、法源寺、广济寺、大光明殿、东岳庙、护国寺——举办整整九天的吉祥道场，和尚、喇嘛、道士皆参与其中[注]。（1809年另加了十五所寺庙，因为该年为嘉庆皇帝的五十岁诞辰）。皇帝寿辰的庆典活动，至少在一定时期还包括弘仁寺五天的诵万寿经活动，由两位呼图克图、四十八位大喇嘛及一千九百五十位小喇嘛参与。1792年、1795年、1800年、1803年及1819年的奏折都涉及此事，每一次记载中都细录了僧侣的具体人数、花费的金额，以及与上一年的区别（区别一般很小）[注]。

此外，还有香火钱或其他宗教供品的一些常例或临时的赏赐，这些赏赐数额可能很庞大。譬如，1799年的一份奏折中记录了一份赏给佛教和道教寺庙的香火补贴，每月一千两银子，拨自广储司银库（即内务府库），外加每年一千两白银备用的临时做道场的香火费，合计每年一万三千两白银。奏折中有一点颇有趣味，其中声称今后的赏赐将以大制钱发放，其比例是一串大制钱合一两白银。文中还专门具体计算了大制钱

的库存串数，总结说库存用来付香火钱和其他开销绰绰有余[注]。

列在内务府奏折上的供品包括纱扇，1800年赐予了十座寺庙，1809年加赐十座寺庙；赐予多所寺庙的安挂香袋[注]（于1802年、1806年、1807年、1809年）[注]；赐予寺庙和其他宗教机关的瓷器和青铜件（五供）（于1802年、1806年、1809年）[注]；1804年赐予三十二座喇嘛庙的哈达——附件的清单列出了赐予每一座寺院（以雍和宫为首）的哈达数目[注]；1805年赐予五十座寺庙或四件，或二件的画轴[注]；1807和1812年赐予许多寺庙的挂灯和桌灯[注]；诸如此类。这类例子主要集中在嘉庆年间，可能反映了我们在数据选择上的一种偶然性。

涉及内务府职责的另外一个方面就是为城中主要寺院任命可靠的住持——尽管从理论上来说这项工作属于礼部僧录司及道录司的职权范围。显然，每当有问题需要解决时，内务府都有发言权，譬如住持因生病或年迈而需要卸任[注]，或者是住持死亡、因渎职而获罪[注]。在这样的情况下，内务府会访求继任者并尝试在几个寺庙之间进行调任[注]。由此看来，在这方面内务府的介入似乎并不局限于它直接管辖内的几所寺庙。

内务府还有一项重要任务，就是安排皇帝对各种寺庙进行朝拜。众所周知，清朝的皇帝们在这项活动上费时甚多，包括城内城外（尤以热河为最）的各种寺庙。事实上，通过《实录》中列出的相关出行记载，我们可以得到非常可靠的数据。举例来说，内务府的档案中有一份1814年的奏折，该奏折是关于皇家前往香山普觉寺上香的事情：手头需要处理的问题是内务府库是否会依照去年的例赏给和尚们二十两白银[注]。另一个奏折还包含了关于皇帝前往位于北京东北部的丫髻山神庙时支付给和尚香火钱的讨论（时间为1815年，提及了1811年的先例）[注]。同年的一份档案显示，当时的政策是，无论何时皇帝去进香，内务府都需要询问是否需要支付费用，以及支付数额[注]。这其中的数个文档都是处理同

样类型的问题的，我推测内务府档案中还包含了更多的同类数据，但并不在此次利用的资料之列。

最后，内务府还直接负责管理城内及周边一些由皇家支持的寺庙。这就牵涉到了重要的一点：寺庙的维护。这在多份奏折中均有涉及，有些还提供了不少细节。比如，我们发现1740年的一份档案中提到了一系列被称为"官建寺庙"的殿、寺、庙、宫、观，早在1732年已确定其维修工作。报告称其中二十二座庙宇的维修工作已经完成，并且列出了每一座寺庙的具体位置，同时将"皇上已经驾幸之寺庙"和未曾驾幸的区分开来。还有五座寺庙列出了分别由哪些官员负责，并已经派出开始工作[注]。

目前在这方面最有意思的一份档案，是1770年的一份关于调查和修复七十二座官管寺庙殿宇的冗长记录。也就是说，正如档案中详细记录的，这些直接由礼部太常寺管理[注]。这是应皇帝的上谕，要求对这些寺庙的情况进行一般审查。不仅涉及内务府，还涉及提督衙门及礼部。所附清单提供了七十二座寺庙中每一座的名字、地址、构造（包括房间数）、租出的房数（如果有的话）、住持的名字和建筑的情况。

在这七十二所庙宇中，五十九所没有出现任何问题：管理有序、宗教活动合乎规矩，也未将房舍租与他人，未被"践踏"，没有"污秽"。但是其他寺庙确实发现了一些问题。事实上，寺院维护的一个重要方面就是保护寺庙不被各色违规居住者蚕食——这个问题在一些碑文中也已经有所提及。奏折中解释说，有十二所寺庙（清单上总共十三所）被迫将部分房屋租给各色商铺或机构，譬如学校、箭术团体、商店、作坊、仓库，诸如此类，或者是单纯租给百姓居住。这在上奏之人看来是一种污秽：就算住持可能得到许可租出闲置的房间来为宗教活动筹措资金，但也需要有确定的底线并经过慎重考虑才行。导致这些寺庙的混乱情况的原因在于他们的礼佛活动非常有限，从而使他们的收入不能维系他们的生活，而这些情况很难得到解决。这份档案援引了位于朝阳门的三官庙

的管理人员比较漫长而复杂的口供作为例证，该例涉及一家多次转租的酱铺，导致无法找出具体的诉讼对象。东岳庙也出现了类似的问题，上奏折者建议驱逐承租人，处罚并改换住持。除去整体的清整，该奏折还建议，鉴于城内外的寺庙数量较大，可内由步军统领衙门，外由督理街衙门联合督管。

七 结论

当然，随着清政府的灭亡，内务府对于寺庙的管理也宣告终结。但是民国政府对于宗教建筑的命运也非全然漠视，这里以西城区一座名叫小旃檀寺的寺庙为例来作为结束。该寺的历史可以回溯到唐朝，它后来被称为鹫峰寺（上文曾在谈及火器营建立火神庙时提到）注。碑文是1922年由一位名叫薛之珩（卒于1933年）的人所撰，其人为晚清候补道台、北洋政客及高官，时任京师警察厅总监。他讲到民国政府制定了保护宗教建筑的法律条文，以防他人蚕食或占用这些建筑。在现时的一个案例中，有人曾诱骗住持方丈向其出售旃檀佛像，同时毁掉了那些可能对其构成不利证据的石碑。但是他们的罪行还是被人泄露给了当局，薛之珩对此进行了调查，将他们的犯罪事实公之于众并将犯人绳之以法。之后他又利用公共资金买下了寺院的财产并将其置于国家的保护之下。从那以后，寺院的住持由政府任命，同时严禁和尚将寺院当作私人财产。薛之珩还发表了一份致本城和尚的虔诚的声明，重申和尚应该遵从教义的训诫，遵守国家的法律。显然，在一个世俗的、对迷信深恶痛绝的时代，宗教热忱和政府力量的结合仍是有意义的。

---

1. Susan Naquin, Peking: Temples and City Life, 1400—1900, Berkeley, University of California Press, 2000.
2. 或者说我们是这样认为的，但实际上因碑文字迹残缺，这些人的身份并不明确。（兰若之室变为□居。）

3. 《重修佑圣禅林十方碑记》，京518，北京图书馆金石组编：《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第63册，35页，郑州，中州古籍出版社。李氏太监所做的努力为两块1560年的石碑所称道：《洪法直庵松公行实碑》（京512，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第56册，49页）专注于李氏所请的住持，《重修佑圣寺记》（京516，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第56册，48页）。注释中“京数字”指的是：徐自强主编《北京图书馆藏北京石刻拓本目录》（北京，书目文献出版社，1994年）的索引。

4. 《保安禅寺碑记》，京 482，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第62册，33—34页。

5. 《新建宛平县城隍庙碑记》，京 488，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第78册，102—103页。保安寺中的一座建筑本为顺天府宛平县的城隍庙。

6. 《重修佑圣寺记》，京 516，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第56册，48页。

7. 都城隍庙列于1770年一份内务府档案中的官管寺庙殿宇之中（见下文）。

8. 棚代表茶棚，即庇护朝圣者和信徒的茶社或客栈。参见Susan Naquin, Peking:Temples and City Life , p. 21。

9. 《东棚二圣会碑记》，京76，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第63册，38页。何为“二圣会”是不清楚的。这里有一个可换的题名“东棚老会碑记”。

10. 《重修顺天文庙碑记》，京 224，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第82册，78页。

11. 《西棚老会碑记》，京 78，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第61册，118页。该文由两位在京城行政机构中居中等官位的八旗子弟署名。

12. 参见收入本书的高万桑的论文，《城隍庙中变化的权力平衡（1800—1937）》。

13. 《重修京都城隍庙挂灯会碑记》，京75，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第68册，146页。该碑文用于1713年的重刻碑。这篇短文的作者是一位八旗子弟，夸口为武进士之头筹（武状元）。

14. 《新建宛平县城隍庙碑记》，京 488，见 《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第68册，146页。该文无署名，但第一作者显然是宛平县县令张□□ （碑上仅存其姓氏），在碑阴捐助者名单中居首位。

15. 城中有许多，我们不知道是哪一个。

16. 尽管不清楚他们中的大多数实际是做什么生意的，但我们知道其中有七家颜料店、七家车店、六家窑子和数家当铺。

17. 汇编中唯一事涉大兴县城隍庙的石碑立于1872年（《移建昭显城隍庙碑记》，京190—1，见 《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第84册，37页）。碑文称该庙早在明

初即已存在，但位于一个狭窄、非常阴暗而又不便的地方。将其迁往较好的位置是由一个平民的团体在官府的允许下发起的。长长的捐助者名单（带有所捐数额）中包括了大量商号。

18. 关于北京宗教组织的全面研究，参见Susan Naquin, Peking: Temples and City Life,14页。根据她的研究（553页），这样的组织（圣会）中有很多是朝圣者团体，主要在东岳庙和妙峰山（这一章中很大部分是关于这些的）盛行。但是，在记载内城的六百多个石碑中有六十个左右提及圣会，而且通过进一步的研究，从中又发现更多关于圣会的内容，而它们在外城必然更多（吕敏，私人交流）。

19. 请勿与西山著名的（依然存在）大觉寺相混淆。鼓楼附近的大觉寺似乎在20世纪50年代拓宽大街时被毁掉了。大觉寺东侧的娘娘庙也被毁。

20. 《重建药王殿记》，京 501，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第61册，46—47页。

21. 《重建关帝庙碑记》，京 498，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第61册，48—49页。两座洪承畴碑是Susan Naquin提到的（参见Peking: Temples and City Life，401—402页）。

22. 《药王传膳圣会三年感恩报德善诚碣旌记》，京 494，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第70册，176—177页。内阁中书陈鸿宝撰。

23. 参见Susan Naquin的例子，Peking: Temples and City Life，513页。

24. 《药王圣前公议传膳老会感恩报德众善诚碣谢记》，京 545，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第74册，33—34页。将会名在其存在一百年（乃至不足一百年）之后由“圣会”改名为“老会”看起来是一种普遍的做法（吕敏，私人交流）。

25. 《药王殿同心献灯圣会文引》，京 493，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第78册，64—65页。

26. 《法华寺德悟和尚行实碑记》，京 278，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第74册，19页；《真存法师碑》，京 281，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第76册，166页。在后一篇碑文中，禅师名为真存，替代了德悟，但内容显示这是同一个人。两个作者提到了同一位弟子，继承德悟/真存衣钵的如元和尚，他进一步粉饰了寺庙，并修建沟渠以服务于整条街道。该寺亦于每年冬天开设粥厂。两篇碑文之一称禅师为法华寺所做出的努力延续了三十九年。蒙古作者德保（乾隆二年丁巳恩科进士）在其早期的仕途中曾任数省巡抚。

27. 《重建二郎神庙碑记》，京 34，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第65册，89页。石文桂（根据其他资料可知为汉八旗子弟）以追述寺庙的历史为开端，介绍该寺建于628年，重建于1315年，翻修于1614年，1686年被焚毁，而后他提供了援引自数个地方志中对二郎神起源的广博研究。火灾后重建寺庙之举耗时十年，碑阴所列的一百七十六名功德主者均被描述为世俗信徒（包括信官和信士）。

28. 《敕赐瑞应寺碑记》，京514，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第67册，2—3页。奇怪的是，碑阴的功德主名单仅可追溯到明朝：主要的功德主是一些内宫监的太监，而该内宫监至1713年早已消亡。又有属于前军都督和锦衣卫的一些下层官员，这两个机构在明朝灭亡之后也不复存在。显然，龙华寺的一座碑石是未经刮去碑阴即重新使用的。

29. 关于揆叙的传记概况，参见Arthur W. Hummel, Eminent Chinese of the Ch’ing Period,430—431页；他亦是著名诗人。石碑顶端的篆额是张廷玉（1672—1755）的手笔，他后来任廷臣并为连续三朝皇帝所信任，仕途煊赫，位极人臣。

30. 这第二块石碑的作者名叫汤右曾，亦为经筵日讲官、起居注官和翰林学士（《敕赐瑞应寺碑记》，京 522，见 《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第67册，18页）。1604年的修复由一位太监发起，参见《重修龙华寺碑记》，京 520，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第58册，162—163页。

31. 《大佛寺公建善会记》，京 192，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第85册，170—171页。

32. 关于19世纪下半叶北京的这些发展，参见陆康（Luca Gabbiani），Pékin à l’ombre du Mandat céleste. Vie quotidienne et gouvernement urbain sous la dynastie Qing (1644—1911),Paris, Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2011，第6章。

33. 碑额上有“积善粥厂”字样。

34. 《许公祠记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第73册，106页。该碑文由程景伊撰，程景伊，乾隆四年（1739）己未科进士，官衔为荣禄大夫、经筵日讲官，当时兼在吏部供职。据我们所知，当时他刚刚被任命为协办大学士（从一品）。

35. 《字纸会碑记》，京106，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第69册，44页。碑文作者姓名缺失。

36. 《西城火神庙记》，京 83，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第65册，66—67页。

37. 《重修顺天府学宫碑记》，京 257，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第65册，68—69页。王熙（1628—1703）据我们所知与顺治和康熙皇帝均很亲近，且是17世纪末最有影响力的官员之一。Arthur W. Hummel, Eminent Chinese of the Ch’ing Period, p.819.

38. 《重修顺天府学宫碑记》，京 239，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第78册，26—27页。

39. 实际上碑文在这里探讨了1777年府学房屋最后一次大规模重建，而且详细说明了这个事例中并未立碑，因而负责人和捐资人的名字都无从得知。

40. 关于1801年城中洪水的影响，参见陆康（Luca Gabbiani），Pékin à l’ombre du Mandat céleste，第6章。

41. 《重修顺天文庙碑记》，京 224，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第82册，78—79页。

42. 这里所称的“兼尹”是那些具有部、署品级而又兼任顺天府尹的官员，事实上是一般府尹的上级，因而帝国最重要的府——顺天府——由两位府尹统治而不是一个。这一官位创立于1749年，陆康对其有所描述，参见Pékin à l’ombre du Mandat céleste，第6章。碑文有“兼尹大学士卓”字样；根据光绪《顺天府志》，卷81，他是1838—1852年任顺天府兼尹的卓秉恬（1782—1855）。卓氏从1841年到1855年居大学士的职位。参钱实甫：《清代职官年表》，第1册，97—104页，北京，中华书局，1980年。

43. 汪本铨在1846—1848年任顺天府尹。参见光绪《顺天府志》，卷81；钱实甫：《清代职官年表》，第2册，185—187页。碑文撰写之时，他是浙江布政使——事实上他在1850年去职以照看年迈双亲，但显然他还保有品级。为何碑文的撰写和雕刻是在于所讨论的这件事之后数年则并不明晰。

44. 众所周知，内务府取代了明朝宫廷太监管理机构十二监。太监在明朝庙碑中是非常多见的，但总是作为信徒和善人，是出于个人身份的；与内务府相反的是，内宫监在这类事体中并不以官府身份依常例行事。

45. 中国第一历史档案馆藏：《录副内务府奏案》，卷宗05—0005—003（卷宗号，下同）《奏为四月初八日永宁寺佛前照例供献停止演戏事　乾隆元年四月初四日》，05—0020—001《奏为本月初八日永宁寺供献演戏事　乾隆三年四月初一日》，05—0036—028《奏为永宁寺献戏一日事　乾隆五年四月初一日》，05—0061—012　《奏为四月初八日永宁寺献戏事　乾隆九年四月初三日》，05—0085—012　《奏为本月初八日弘仁寺永宁寺照例演戏事　乾隆十二年四月初五日》，05—0099—024 《奏为永宁寺弘仁寺演戏事 乾隆十四年四月初七日》，05—0105—006　《奏为本年四月初八日永宁寺弘仁寺演戏事　乾隆十五年四月初四日》，05—0120—（025—026）《关于永宁寺、弘仁寺四月初八日各献戏一日事的档 乾隆十七年三月二十九日》，05—0153—032 《奏为弘仁寺等演戏事 乾隆二十二年三月初九日》，05—0179—048　《呈为四月初八日永宁寺弘仁寺献戏分别承应单 乾隆二十五年三月二十八日》，05—0325—016　《奏为弘仁永宁寺献戏并孟夏敬神事　乾隆四十一年三月十七日》,05—0375—037　《奏为年例永宁寺弘仁寺各献戏事　乾隆四十八年三月二十四日》，05—0392—028　《奏为四月初八日永宁弘仁寺各献戏事　乾隆五十年三月二十六日》。由内务府官员负责的弘仁寺的佛诞日戏剧演出（参见下一条注释），同样其受命开始于1739年：参见《录副内务府奏案》，卷宗05—0036—029 《奏为弘仁寺献戏一日事　乾隆五年四月初一日》，05—0061—013　《奏为四月初八日弘仁寺等处献戏事　乾隆九年四月初三日》，而绝大多数奏折提及了上文所引的永宁寺（从乾隆十二年开始往后）。从某时开始（具体日期不详），同时在永宁寺和弘仁寺进行的演出，被南府和怡亲王（据推测是弘晓，1730年后袭爵，参见Arthur W. Hummel, Eminent Chinese of the Ch’ing Period, p. 923）的队伍分担：参见《录副内务府奏案》，卷宗05—0153—032 《奏为弘仁寺等演戏事 乾隆二十二年三月初九日》，以及上述其他奏折。

46. 关于在18世纪供养一千位喇嘛的弘仁/旃檀寺，参见Susan Naquin, Peking: Temples and

City Life, 343页的图解。关于唱经和派遣内务府官员，参见中国第一历史档案馆藏：《录副内务府奏案》，卷宗05—0010—030 《奏为明年正月弘仁寺喇嘛念经派内务府总管一员事乾隆元年十二月二十七日》，05—0025—040《奏为明年正月弘仁寺念经出派内务府总管一员事　乾隆三年十二月二十六日》，05—0053—028 《奏为年例弘仁寺念伊鲁勒经事 乾隆七年十二月二十七日》，05—0068—042 《奏为弘仁寺念伊鲁勒经事 乾隆九年十二月二十七日》，05—0082—048 《奏为弘仁寺照例念伊鲁勒经事 乾隆十一年十二月二十七日》，05—0097—056 《奏为弘仁寺念经应派大臣事 乾隆十三年十二月二十二日》，05—0111—046 《奏为弘仁寺念伊鲁勒经派内务府大臣一员事 乾隆十五年十二月二十七日》，05—0479—059《奏为弘仁寺念伊鲁勒经请派大臣事 嘉庆四年十二月二十七日》，05—0500—009《奏为弘仁寺念伊鲁勒经请派大臣事 嘉庆七年十二月二十日》，05—0507—040 《奏为弘仁寺念伊鲁勒经请派大臣事 嘉庆八年十二月二十六日》，05—0512—045《奏为弘仁寺念伊鲁勒经请派大臣事 嘉庆九年十二月二十日》，05—0518—060 《奏为弘仁寺念伊鲁勒经请派大臣事 嘉庆十年十二月二十日》，05—0525—021《奏为弘仁寺念经请派大臣事 嘉庆十一年十二月二十日》。在嘉庆皇帝治下，事前呈上的内务府奏折内有一份内务府官员名单，以便皇帝决定谁要去监管庆祝活动：例如在1802年的一个例子中，有八个名字被开列出来。

47. 中国第一历史档案馆藏：《录副内务府奏案》，卷宗05—0500—010《奏为遵查讽经寺庙数目日期派员瞻礼事 嘉庆七年十二月二十一日》，05—0500—011 《呈报讽经寺庙名称并赏银数目清单 嘉庆七年十二月二十一日》。

48. 中国第一历史档案馆藏：《录副内务府奏案》，卷宗05—0291—051 《奏为皇太后寿辰大庆各寺庙办吉祥道场事 乾隆三十六年十月二十四日》。由于文献模糊不清，指定了多少其他地点是无法言明的。

49. 中国第一历史档案馆藏：《录副内务府奏案》，卷宗05—0387—007 《奏报万寿节万寿寺等处办道场事 乾隆四十九年七月十八日》，05—0497—036 《奏为万寿圣节万寿寺办道场事 嘉庆七年九月十七日》，05—0529—050 《奏为万寿节护国寺等处办道场事 嘉庆十二年九月二十四日》，05—0544—068 《奏为万寿节万寿寺等处办道场事 嘉庆十四年九月二十一日》。

50. 中国第一历史档案馆藏：《录副内务府奏案》，卷宗05—0442—019 《奏为弘仁寺念万寿经事 乾隆五十七年八月十七日》，05—0458—001 《奏为弘仁寺念万寿经赏银事 乾隆六十年八月十七日》，05—0484—084 《奏为弘仁寺念万寿经喇嘛人数及所用银两清单 嘉庆五年十月初二日》，05—0505—083 《奏为弘仁寺念万寿经事 嘉庆八年十月初十日》，05—0605—015 《奏为弘仁寺念万寿经事 嘉庆二十四年十月初六日》。这些奏折中的第一个称，人员"与去年相同"，意味着该寺这项活动开始于1792年之前，但我们无从得知确切的起止时间。

51. 中国第一历史档案馆藏：《录副内务府奏案》，卷宗05—0478—007 《奏为寺庙香供银两折放钱文事 嘉庆四年十月二十八日》。这里提到的其他开销是每年总计九千五百六十串大制钱，支付给南府的学徒和艺人（指演员，或者可能是手艺人）、关防衙门的车

脚的“公费”，而南府与关防衙门均为内务府机构。报告称内务府金库所储大制钱超过八万四千串。

52. 中国第一历史档案馆藏：《录副内务府奏案》，卷宗05—0482—023《奏为由内交出纱扇安供各寺庙事 嘉庆五年闰四月二十六日》，05—0542—024 《呈为拟分各寺庙纱扇数目单 嘉庆十四年四月二十日》。

53. 中国第一历史档案馆藏：《录副内务府奏案》，卷宗05—0494—077《奏为由内交出香袋分挂各寺庙事 嘉庆七年四月二十二日》（圆明园周边为十座祭祠），05—0521—004《呈为寺庙十五处安挂香袋清单 嘉庆十一年四月》（15座寺庙），05—0526—058 《呈为拟分各寺庙香袋数目单 嘉庆十二年二月初八日》（赏赐给十座寺庙各类物品，包括赐给六座寺庙香袋），05—0542—020 《呈为分拟各寺庙安挂香袋数目单 嘉庆十四年四月十八日》（八 座寺庙）。

54. 中国第一历史档案馆藏：《录副内务府奏案》， 卷宗05—0498—058《奏为由内交出瓷五供等项分给各寺庙事 嘉庆七年十一月初十日》，05—0498—059《呈报由内交出瓷五供等项分给各寺庙数目清单 嘉庆七年十一月初十日》（这个文献提供了赏赐给十九座寺庙和祭祠的五十一种物品的详细清单），05—0523—065《呈由内交出七珍八宝分各寺庙名单 嘉庆十一年十月二十三日》（9座寺庙），05—0545—045《奏为由内交出坛城五供等项分供各寺庙事 嘉庆十四年十月二十六日》，05—0545—046《呈分供各寺庙清单 嘉庆十四年十月二十六日》（六座寺庙）。

55. 中国第一历史档案馆藏：《录副内务府奏案》，卷宗05—0512—005《呈为赏给各寺庙哈达数目单 嘉庆九年十二月初六日》，05—0553—018 《呈交出哈达分拟各处寺庙安挂清单 嘉庆十六年四月初四日》（九座寺庙）。

56. 中国第一历史档案馆藏：《录副内务府奏案》，卷宗05—0516—037《呈为分挂各寺庙画轴数目单 嘉庆十年闰六月二十九日》。

57. 中国第一历史档案馆藏：《录副内务府奏案》，卷宗05—0526—017《奏报由内交出挂灯分挂各寺庙名单 嘉庆十二年正月二十一日》（九座寺庙），05—0526—058 《呈为拟分各寺庙香袋数目单 嘉庆十二年二月初八日》（十座寺庙），05—0559—017 《呈（由内交挂灯）拟分各寺庙清单 嘉庆十七年正月十一日》（七座寺庙）。

58. 中国第一历史档案馆藏：《录副内务府奏案》，卷宗05—0367—037《奏为拈花寺住持僧目疾肯恩另补住持事 乾隆四十七年四月》。关于拈花寺八十二岁老住持的事例，他以病重无法继续任职的原因要求卸任，上奏者计划以其徒弟之一代替。

59. 有一个有趣的事例（尽管令人费解），日期为1787年，记录于中国第一历史档案馆藏：《录副内务府奏案》，卷宗05—0408—052 《奏为安放西峰灵应寺住持等事 乾隆五十二年七月十五日》。这个事例涉及了两座寺庙——西峰寺和灵应寺，其庙产因为不记录在册而被朝廷查抄（其住持有可能获罪）。上奏折之人，也就是受皇帝委任查明哪些产业不在查抄之列，以便寺庙继续运转并选择新住持的，就是乾隆的第六个儿子永瑢（卒于1790年）。永瑢选出担任住持的两个和尚来自附近的寺庙。

60. 譬如，1809年，内务府将觉生寺已故住持（这位主持同时也是僧录司副印）更换为贤良寺住持，又将后者更换为同一个寺庙的和尚。参见中国第一历史档案馆藏：《录副内务府奏案》，卷宗05—0542—022 《奏为住持源亮转补觉生寺所遗之缺将僧人万祥补授事 嘉庆十四年四月十九日》。

61. 中国第一历史档案馆藏：《录副内务府奏案》，卷宗05—0571—043 《奏为皇帝往普觉寺赏僧众银两事 嘉庆十九年四月十四日》。

62. 中国第一历史档案馆藏：《录副内务府奏案》，卷宗05—0576—079 《奏为查明皇帝往通化寺拈香赏银数目事 嘉庆二十年三月初六日》。《嘉庆实录》多次提及皇帝在前往热河的途中住在丫髻山行宫，并在此进香。

63. 中国第一历史档案馆藏：《录副内务府奏案》，卷宗05—0576—083 《奏为皇帝往天成等寺拈香赏僧众银事 嘉庆二十年三月十一日》。

64. 中国第一历史档案馆藏：《录副内务府奏案》，卷宗05—0037—012 《奏为查奏已未修过二十三处寺庙及皇上驾幸未幸之处事 乾隆五年四月二十八日》。这类文献有时极为详尽但失之一致。在目前的事例中，正文称这四座寺庙中的工作还在进行中，但在附文中则列为完工（“业已修理完竣”）。

65. 中国第一历史档案馆藏：《录副内务府奏案》，卷宗05—0277—031 《奏为会查粘修三官庙等处官管寺庙殿宇房间数目事 乾隆三十五年五月二十二日》，卷宗05—0277—032《呈报官管寺庙殿宇房间数目清单 乾隆三十五年五月二十二日》（附件，同一日期）。

66. 《京师小旃檀寺碑记》，京 62，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第93册，148页。

城隍庙中变化的权力平衡（1800—1937）[注]

［法］高万桑（Vincent Goossaert）著
孙琢 译

在明清时期的大多数地方，城隍庙是当地道士和民间会社网络的中心，也是道士们与当地社会，特别是与地方官员和精英互动的场所。我在此想要详加探究的是，通过19世纪初至民国南京政府时期的政治、社会变革，粗略地勾勒出这种互动的演进趋势。尽管我的资料大多来自江南地区，但我认为这种趋势可见于整个当时的中国。

在明清时期，城隍庙是一种特别的所在：地方官员可以在此接洽管理地方宗教团体并为与他们的合作建立一个基地，从而为接纳异议并建立多元主义（pluralism）设置一个框架[注]。但是，在这里合作组织节庆活动的同时，争夺庙宇资源和管理控制权的各种角色间仍会剑拔弩张。

我首先要展示的是：在城隍庙管理和运作中发挥作用的各种角色，他们引入了何种宗教世界观，又是如何进行空间分割的。而后，在第二部分，我研究了在这种共同庙宇空间分享上的两次变化，即太平天国之后地方社会重组和戊戌变法以来建立民族国家的政策。

我试图展示这两次显著改变了城隍庙内部权力平衡，进而改变了各地城市宗教生活，尤其是司空见惯的精英与民间互动的画面。我希望勾勒出一幅更为拥挤的场景，其中有形形色色的、发挥媒介作用的社会群体（诸如衙门吏役等）以及不同精英群体（如官员、道士以及士绅团体等）之间的冲突，这些人信仰各异却同样反应强烈。除此之外，我还利

用了新近可用的或者说此前未被触及的数据，例如庙志和清晚期的报纸，这些资料在地方宗教及其与国家的互动上提供了大量数据。

一 城隍庙的香火

从明初开始，每个行政实体的所在地（县、府、州）都有一所城隍庙（并有两座城隍受常规供奉的祭坛）。由于每个行政实体所在地在理论上都是由城墙环绕起来的，故而命名为城隍之神。因为很多镇（一般没有城墙）也拥有城隍庙（属于他们自己镇子的城隍之神），而其他庙宇中或许也有城隍殿，所以一个行政实体中实际上可能有数个可拜城隍的庙，而在官衙所在的、城墙环围的城市之中，永远只有一个官方城隍庙且邻近于官衙，官员们在此参与其事，这些官方城隍庙正是我们所要关注的。有一些城市是数个行政实体（州、府和两个乃至三个县）的治所，由此有着不同的城隍神。在某些情况下，各种城隍神被安置在同一座庙的不同殿内，另有一些地方则各有独立的城隍庙，譬如说北京[注]。

学者们一直以来都认定城隍崇拜及其庙宇是明清时期不同宗教传统的汇聚之处[注]。中国国内学者已经描摹出一幅明清时期连贯的城隍文化图景，所有参与城隍崇拜的不同社会阶层合作建设这种文化[注]。我寄希望于这一研究可以发掘城隍崇拜中的不同声音，并且将城隍崇拜作为一个开放空间，有着不同宗教世界观和宗教习惯的人们情愿或被迫在此聚首，从而界定一个合作或竞争的共同平台。尽管这是一种非常简单的划分，对城隍庙中各种社会互动并不尽公允，但我还是划分了六种角色：地方官、道士、衙门吏役、土地会、香会和地方精英团体。对这些角色我将按顺序加以探究。

（一）官方崇拜

虽然单独的城隍神较早时已被政府认可，但在整个帝国的每一个行

政实体（县、州府和省）中，城隍，作为一种受敕封的神，都被视为明太祖摧枯拉朽的宗教改革的关键部分。直至晚清时期的仪式也大致延续了洪武年间颁行的规定，其中仅做细微调整。

在国家大典中，城隍神被设想为一种自然灵魂（与有着名讳和履历的亡灵相对），他所得到的官方祭祀有时举国划一。在农历二月和八月的吉日里，城隍与云、雨、风、雷、山川一道，在风云雷雨山川坛（位于有城墙的城市之外）享受祭祀。另外，城隍神负责控制鬼的审判，尤其是厉鬼。这些厉鬼每年在厉坛祭祀三次（清明、农历七月十五和十月初一）。另有一个露天祭坛，是明清典章所定用于官方祭祀的，这两者都位于每个行政治所的城外[注]。厉坛祭祀期间，城隍神的牌位置于祭坛的正中。明初的改革授予了每个里建造厉坛的权力，但到了清代，大多数较低级的厉坛已经转变为庙宇，只有少数还作此用[注]。

寻常百姓并不参与这些祭坛的官方祭祀，他们崇拜的中心集中于城隍庙以及往返于城隍庙和厉坛之间的赛会（三巡会，详见下文）。与清代典章制度中详加编录的在露天祭坛上进行的祭祀相反，城隍在所有这些典章中都鲜有出现。具体来讲，在1908年本《大清会典事例》的电子版中，“城隍”一词的出现大多是关于祭坛祭祀和都城中的都城隍庙。余下的少数情况是关于地方官在城隍庙祝祷以防灾祸；追封大量地方城隍神，特别是在太平天国战争爆发之后；计划为罹于战祸者在城隍庙中建立新的昭忠祠等[注]。

城隍庙是官方祀典清单中的一部分，但往往留给地方官员自行处理。地方官员希望保留城隍庙并定期前往，其主要活动有：（1）新官上任，官员在城隍庙中斋戒度过首个夜晚，并宣誓与城隍神共同诚心为民尽力、互相帮扶；（2）每月朔望进香；（3）城隍神的生辰（很多地方设在五月十一日，即使有些城隍神有各自不同的生辰）进香[注]。这三种礼仪职责，尽管据我所知在清代会典中并无正式规定，但已成为官僚文化的一部分，并为官箴书或其他资料所反复提及[注]。另外，如果发生

了自然灾害（涝、旱、虫灾）以及战争，官方规定官员要在包括城隍庙在内的不同地方建坛祈祷，历史文献显示他们通常也正是这么做的。但地方官员并未被要求在庙中祭祀。1758年《坛庙祀典》的编纂者写道：“（城隍）庙，则听民间祈赛。守土官惟于朔望行香。祈求晴雨亦诣行香。别无庙祭。”[注]1888年一部城隍庙志的官方祭祀部分（“祀典”）记载：“庙祭，惟守土官到任日爵以牲醴与神誓。”[注]总之，城隍庙这种庙宇，地方官员不得不予以保留并定期到访，但他们无须祭祀（至少平时不需要），因为对神的祭祀是在其他地方（在露天的祭坛）进行的，在那里他们让当地百姓筹办自己的仪式。于此，我认为并非一种忽视或无章法，而是清朝中央政权对典章规定之外的、与地方社会相适应的空间进行深思熟虑的开端。

除了祝祷与祭祀，官员们通常利用城隍庙为其统治的其他方面服务。因为城隍庙经常是地方上最大的庙宇，也是城市中最大的公共空间，可以用于各种目的的活动，诸如与地方士绅代表进行商谈、建立征税点或粥厂或其他慈善机构、组织公审并当众惩办犯人。对于这其中很多活动——或许并不是全部，官员的意图是很明确的，他们希望百姓畏惧神灵，特别是城隍神及其下面的神司判官，这样可以使其活动顺利进行。城隍庙是官员“教化”百姓的关键场所。适于教化的文告（禁止赌博、嫖妓、节庆铺排及诉讼等）镌刻在竖立于城隍庙中的石碑之上。对于每月两次的圣谕宣读，城隍庙也是受到青睐的地点之一[注]。

这种简要的概述表明，官员在他们的统治中与城隍神有着非常频繁的接触，他们以两种不同形式与城隍神沟通：一种是普通的自然神，通过厉坛和风云雷雨山川坛的牌位来进行祝祷；另一种是具有身份的人，以塑像在其庙中受享供奉。明太祖曾经禁止城隍庙塑像，但这最终被搁置不理[注]，至晚清时期，所有的城隍庙都有塑像。事实上，帝国政府甚至从15世纪中叶起开始认同封神（给予神通超群的城隍神单独的封号，由此将他们人格化）[注]，在19世纪六七十年代太平天国战争爆发期间，

封神如阵风席卷，其间许多城隍神因支持忠君之师而得到封赏[注]。这种封赏并不指城隍神之名，但当地人明确认为这些封号是授予具体的城隍神的[注]。知识分子们在神学写作中为城隍神的本质（自然神或是死去的人）争论不休，但从现实中来看，显然城隍神在其庙宇中是一个有着名讳、生平事迹以及具体生辰的逝者。城隍神的生辰并不见于官方礼仪，而是由当地百姓自发庆祝，但在很多地方，如果在那一天只是单纯的前往上香，官员们也会参与其中。简单来说，法律与规定要求地方官员将城隍神当作自然神来对待，但在实践中，他们亦将其视为具体化的地方神明[注]。

明清时期的官员与城隍神有着何种关系？在某些情况下，官员有可能只是将这种崇拜视为他们草草敷衍的职责而并不带有任何个人感情。就我们所能跨越的时间和文化距离而言，祭坛所用的非常正式的仪式、形式也并未使感情有所增进。但在某些情况下，官员超越了职责去表达对神的情感，离任时还会公开感谢与辞行[注]。另外，在非官方著述中，官员清晰地表达了一种他们所共有的信念，即他们会在死后变成城隍神（有时候是本地，有时候是他们曾经就任之地，有时候对他们而言是一个新的地方）。这使得城隍神等同于官员的普遍说法变得可以理解，他们有着共同的官僚精英风貌与道德：他们实际上是一种人，只是暂时被死亡这种壁垒所隔开罢了。官员在死后成为城隍神，甚至在少数几个例子中，他们在生前就成了城隍神，这样的事例在清代笔记小说、文章和地方志中多不胜数[注]。尽管这些笔记小说肯定会带有娱乐性，但也常常暴露了作者暗示性的态度与体验，因为这些笔记小说的作者中有许多是高官或文人，而他们不能以碑铭或官方文告这些严格受限的方式来表达这种态度。

在著名作家、学者俞樾（1821—1906）的文章中就有一个明显的例子：

> 今又闻门下士邬镜堂宝惠言其妻父丁濂甫先生事，故又记之。濂甫名绍周，江苏丹徒人，道光庚戌科进士，同治中视学浙江，卒于官。卒后其妻蔡夫人梦濂甫来，牙旗仪伞，仍如生时。问之，言已为杭州府城隍矣。其女归邬氏，即镜堂妻也，将死前一年，梦有妇人来索命，已而以产难亡，镜堂思之不置。会有善扶箕（乩）者，自言有李少君之术，因使致之，果附箕笔而言："其过去生中为医者，误伤一孕妇，今来责偿。已偿其命，亦无所苦。父见为杭州府城隍，死后居父所，甚安乐。君如相念，可为书使人持赴吴山城隍庙焚之，必可达也。"镜堂如其言，果梦妻来，述书中语悉合。……至濂甫为人，粹然古之君子，没而为神，亦固其所。……。至庚辰岁，莲衢亦归道山，惟余仅存，思之不胜人琴之感矣！异日登吴山，瞻城隍祠宇，追念平生之言，能无腹痛乎？(注)

这篇文章显示出晚清精英是何等认同城隍神，并在与其的关系中投注自己的感情的。在《右台仙馆笔记》的其他故事中，俞樾探讨了他的友人或同僚变成神的几个例子，而且所变多为城隍神。他也透露了自己的兄长是怎样在冥间的官场中得到擢升的(注)。在某些事例中，在世的官员仰仗于冥官故交的帮助。以上俞樾文中及其他许多此类有感染力的叙述，偏向于将城隍神崇拜视为明清精英信仰的一个非常有意义的部分。虽然他们平常反对围绕城隍神的许多民间仪式，但正如我们以下将看到的，官员们与上层士绅的其他成员们（例如俞樾，他曾任学政，在其撰写以上文章时在一所颇具名望的书院任院长）赋予了城隍崇拜以情感色彩。他们认为城隍神包含某种他们所赞同的宗教世界观：有序的、伦理的、以文为本的。他们向城隍神上表文，包括驱鬼在内，并不仅是以官方祭祀框架下的祝祷者的形式，而是如同其他上层士绅一样具有主动性的(注)。

（二）道教官僚世界

正如城隍庙是官方体系中的重要节点一样，它们同样是道教系统中

的关键节点，而我将道教系统视作管理中国社会的另一种官僚体系。道教学者长久以来将城隍神的道教特质视为理所当然：自宋代以来，几乎没有一个大规模的道教仪式中没有叫到或称道城隍神的，并且道教为城隍神提供了具体的仪式和经文。从另一方面来说，曾经对这种崇拜加以研究的历史学家们倾向于将道教因素旁置，而聚焦于官方与民间的理论框架。其实，官方与道教对城隍神的看法共性颇多，诸如都是高度等级化（城隍神有其上下级神）和官僚化的（以繁文缛节的行文方式，使用特殊种类的呈、表、牒、关文等来处理事情）。道教认为，在有关死亡的事中，城隍神向下驱使土地神而向上听命于其上级东岳大帝，更高一级则仍服从于玉皇大帝。城隍庙与东岳庙之间的关系尤为密切，很多仪式与常例均为二者所共有。

虽然并无统计数字，也很难建立这种数据，但晚清时的城隍庙确实多由道士掌控，仅在某些情况下，我们可以找到僧人住持（例如在北京某些城隍庙）或根本就没有僧道住持。有时，道士仅有一二名而已，且直接受雇于地方官员，约为住持[注]。但更为典型的情况是，城隍庙中的道士属于当地最有名望的道士世家或法派（从属于两大主要宗派，多为正一，少数是全真）[注]，他们以自视为适宜的方式经营城隍庙，享有很大的自主权。

我曾在另一篇文章中谈论过江南的城隍庙是如何由精英道士住持的，这在管理地方社会、控制地方神职人员、提升地方神明以及组织最高级别仪式的道教官僚体系中是核心的[注]。因而本文不再在这一关键方面加以扩展，而仅仅指出地方精英显然往往是自己书写并焚烧给城隍神的文本（疏、阴状），而大多数人则是请道士基于所收集的疏文集代为做这件事[注]。在与冥间的官僚打交道时，仅有极少的一部分高级文人和自信满满之人对撇开道士的居中调和感到安全。于是，城隍庙的道士奔忙于发放由城隍神发出的各种示谕，例如给死者的路票，或保护死者财帛的告示[注]。

（三）衙门吏役

清代的城隍庙由帝国政府和道士共同管理。但城隍香火最初是由地方衙门的文书和信差经营的。城隍庙中这些社会地位低下的人物鲜少出现于庙志[注]和铭文中，因而必须从报纸报道和民间叙述中才能对他们所扮演的角色略窥一二。另一方面，官方文献中充斥着对衙门吏役与庙宇团体相互勾结的谴责。有一些作者评论道，衙门吏役与庙中会众相类。1873年的一个报道批评了上海城隍庙会首流氓般的行径，其组织、穿着以及头衔都与衙门吏役极为相似，并且也有与之一样的酗酒、欺人的习气，特别是在赛会期间[注]。的确，在某些事例中，他们不只是相似，而是同一批人[注]。由于城隍神是（去世的）长官，因而负责经营城隍庙之人中包含（在世的）衙门文书和信差便显得足够符合逻辑。

在城隍庙，衙门文书和信差的官场经验是必需的。如果很多庙宇（在江南和福建，当然也包括其他地方）的成员组织一如衙门吏役[注]，有指定的差役轮值，这种情况正属于高官阶的神。经营城隍庙（也包括东岳庙和一些较大土地庙）活动的各色团体保持着浓厚的、细致的官僚规则。衙门吏役和会众是审判仪式的主要表演者，接受诉状并充当文书、招待以及在精心排演的审讯中充任各种角色。这些官僚仪式在节日期间举行，但也是基于常规的。举例来说，1879年苏州的一个记者撰文写道，当衙门在假期后开印或者新官上任时，所有的庙宇也在同时开印。他描述了城中所有的城隍庙和土地庙怎样在同一时间由衙门吏役举行开印[注]。与之类似，在上海，当城隍神“开印”之时，其辅神（四司神：高昌司、新江司、长人司、五路司）从自己的庙中前来致敬效忠。这种细致的仪式由衙门吏役所组织，他们也同样邀请乐班[注]。在一个事例中，上海城隍庙的文书发寄命令，令四司神前往下级祭坛指导向孤魂献祭[注]。

衙门的差役也以各种角色参与到城隍神的赛会中，而在这个过程

中，作为衙门吏役与神的信使之间的界限是模糊的。他们特别为仪仗清扫道路[注]。在天津的城隍神节日里，衙门的信差在庙前搭帐篷（为演戏之用）[注]。对此的另一个描述则称，整个赛会皆由衙门吏役组织[注]。另外，晚清时期城市赛会（不管是哪个神的，但主要是城隍神和东岳大帝）都会造访城中（在省会，将省、州府以及县级的民事与军事衙门计入，数量可能超过十个）的所有衙门并且与差人晤面，这些人早已在大门前的桌子上准备了供品。例如，在安徽省会安庆城隍神生辰赛会期间，各种团体，包括地方会、五猖会，都会前往所有的衙门，每个团体从衙门获得一块“银牌”和一匹红布[注]。因此，地方社会与官僚圈子之间通过城隍神建立联系，这是得到地方官员的首肯而运作的，但主要是衙门吏役的力量。

在某些情况下，衙役并不仅仅管理着组织城隍赛会及其他节庆的团体，他们也控制着城隍庙本身的管理。举例来说，在安庆，后太平天国时安庆城隍庙的重建是由衙门吏役掌管和资助的，他们将城隍庙当作会议的场所。与此同时，他们与其他团体共享城隍庙：他们让僧人组织筹募资金，而士绅慈善团体普济堂也捐助了这次修缮[注]。

为人所轻视的衙门吏役在神圣的官方庙宇中的这种领导角色，自然令地方官员如鲠在喉。在清初的一个事件中，一个官员一早来到衙门，寻其差役未果，后发现他们全部在城隍庙为赛会排演，于是愤而下令中止赛会[注]。官员亦谨防衙门差役为城隍庙敛财[注]。但冲突显然并不常有，许多地方的官员显然默许委任其差役管理城隍庙。在宁波，每年的农历七月十五，知府为信差在赛会中的表演从衙门款项中拨付四千钱（报道还称，行会获许可随同赛会并沿路提供善举）[注]。

衙门差役在很多庙宇中都有涉足，但城隍庙对他们具有特殊意义，因为它赋予了他们一个去建立社会地位并以城隍神作为其权威标志的机会。衙门差役希冀于染指官场并模仿地方官的所作所为。例如，上海的一个衙门信差，受命缉捕犯人，他前往城隍庙歇宿祈梦并加以占卜（一

种广为行政官员所遵行的程序）——记者还称这在上一个案子中对他起到了作用[注]。显然，较之关于官员、道士和地方精英的第一手资料，我们关于衙门吏役的资料要少得多，但似乎他们的宗教信奉常常通过表演仪式去建立其社会权威和权力。

（四）土地会

城隍崇拜与清祀典中所包含的以及政府发起的其他神崇拜的关键区别在于，城隍崇拜是非常热闹的，所在之处人声鼎沸、摩肩接踵，并有大型庆典。城隍崇拜并非一贯如此，历史学家们倾向于认为在明朝中前期，城隍神最初被纳入官方祀典中时，其庙宇主要为官方仪式所用且并非地方宗教之中心。16世纪前后，城隍神节庆在很多城市变成了大规模庆典，全城百姓皆参与其中，这种情形一直持续到民国时期[注]。

与此同时，城隍神在每个县被地方社团以各种官员所无法预见的方式占据。不仅围绕官方城隍庙的香会增加，而且新的城隍庙也在预想之外的地方建立，比如在江南繁荣的商业镇子。日本学者滨岛敦俊对此有非常详慎的研究[注]。其中有一些是被地方精英（有时候是在道士的帮助下）由原先的土地神擢升为城隍神。在市镇上，这种崇拜为地方团体及当时正在发展的等级组织提供了一种礼仪框架，这赋予了集镇凌驾于乡村之上的经济和象征性优势。通过各种各样的仪式（其中一些下文有所探讨），乡村的神及其人类附庸者依习俗定期前往地方城隍庙致敬。的确，在许多对晚清城隍节庆的描述中，来自城外的乡民的参与是其显著特征，他们正式成为“助会”。因此，城隍赛会为土地会举行亦由其组织，而土地会由村、坊及其高层次的联盟所组成[注]。这种地方组织与衙门吏役在城隍节庆中所扮演的角色非常契合，因为这些地方单位的地保是衙门吏役的代言人（而且是非常亲密的共事者），他们共同负责节庆的巡查（实际上是组织）。举例来讲，在晚清的厦门，衙门吏役每年组织为期一周的赛会，这期间十八坊中的每一坊都会轮流负责仪式[注]。

最热闹的，也是对城隍崇拜地域组织表现最为明晰的城隍节庆是一年三次的出会，城隍神从自己的庙中前往厉坛祭厉再返回。厉坛祭祀的官方祀典规定城隍神牌位在祭祀结束时应返回城隍庙（其他用于露天祭坛的牌位也常常放在那里），因而，尽管三巡会的方式与礼部所建议的相去甚远，却是官方支持的祭祀的一部分[注]。在很多城市中，在城隍神生辰之日会举行另一种相似的赛会。对三巡会的描述以江南地区尤为丰富，但三巡会同样存在于中国各地难以计数的县镇中。这些城隍赛会似乎无疑都曾是整个华夏世界中地方宗教的一个不变特征。

厉坛祭祀中城隍神的中心性作用证明了三巡会的合理性，但对大多数参与者而言，厉坛祭祀并不是这件事的核心[注]。实际上其核心是城隍神对城市的大规模巡行。赛会具有的涤罪与驱邪的好处及其娱乐性使大规模民间参与变得合理。赛会的大多数活动是围绕官方仪式展开的，但事实上与会典规定的仪式关系不大。其他与官方仪式无关的神明也变成了三巡会的“长期固定成员”，例如上海城隍神的巡行总是以四司神为先导的，而四司神中有一些偶尔也会自行前往厉坛[注]。

每一个城市，每一种描述都有其独特的细节，如果不是针对所有的城隍赛会，那么可以认为大多数城隍赛会的一般性特征是以下几个基本要素：

城隍神驾，由某一个团体的成员抬轿；

城隍神的杠夫、护卫、华盖以及其他装备；

其他在巡行中随同城隍神的僚属之神（特别是土地神），一并也有他们的仆从之人；

忏罪犯人之扮[注]，戴枷以及其他器具，例如有人将沉重的香炉挂在他们的皮肤上（臂香）[注]；

人们扮作阴司官场和民间传说中的鬼神（如黑无常、白无常以及其他许多神官神将）；

赛会表演（滑稽剧、踩高跷、台阁等）——这些表演在其他赛会中也可以看到。

忏罪者、杠夫和轿夫往往是还愿的个人或者是香会（详见下文）成员，伴随其他神的人们则是构成城市的各个坊的代表。在城隍赛会上，城市的地域结构变得最为明显。在苏州，三巡会期间，所有的土地神首先前往城隍庙，然后随其前往厉坛再行返回。这在晚明已有文献记载，并一直延续到19世纪末；太平天国战争之前，超过三十个当坊神加入三巡会的队伍[注]。与之类似，在江西省的省会南昌，城中所有的坊都向城隍赛会捐助了钱财[注]。类似的描述从各地的地方志中都可以找到[注]。除三巡会之外，这种以城隍神为所有当坊土地神上级的地方结构在危机之时（如火灾、留疫等）同样会崭露头角，这时道士建立的大型醮也按照同一标准组织[注]。有趣的是，城隍神有时也像土地神一样被呼为福主[注]，在一些城市中，土地神以及节庆是以较小的规模来模仿城隍神的。在江苏南部，通过每年所支付的解天饷，将土地神在官僚框架中与城隍神相联系[注]。简言之，尽管土地会对城隍庙本身的控制力微乎其微，但他们在节庆与赛会中发挥了中心作用。

（五）香会

由自愿加入的人们（而不是作为其土地会的代表）组成的香会是城隍节庆中的关键特征。关于他们的叙述俯拾即是，却罕有任何细致探讨。正如我们所看到的那样，衙门吏役经常介入到这些香会中，但重要的是，很多女人亦在其中：这是女人在城隍崇拜中发挥重大作用的唯一机会[注]。城隍庙涉及了各种不同香会，例如诵经团，他们也会前往其他庙宇[注]。但特别有趣的是，这里有一些香会是专门投身于城隍神和东岳大帝的冥界官僚体系的。

与东岳庙有关的香会的文献记载要优于城隍庙[注]。但它们有一些共有的特点：人们被征募为神的仆从，舍身以在神的官僚体系中获得一席之地并得到安享身后的保障[注]。在赛会和神判仪式中，这些香会的成员在城隍神的官僚体系中扮演着指定的角色（扮作文书、魔王、看守等），以假定他们死后还将继续做这些工作。这种征募可以通过使这些香会成员获得一种度牒或执照的方式被正式化，证明他们会永远作为城隍神的僚属并由此受到庇护[注]。这种香会的行为中显然有强烈的个人度世因素，与强调公众的、象征意义（公众的幸福与健康）的仪式的官方代表截然不同。这里所展现的宗教世界观是救赎的和个人的。

高淳县是南京南边的一个县，其城隍庙志（完成于1888年）[注]极尽详细而富有感情地描述了二十个香会（有一些持续活动了两个世纪）投身于经营三巡会，维护修缮各种厅堂或备办特殊供品——诸如巨型香烛、长明灯、神像的衣饰或者纸质供品——的情况。这部庙志中也有很长一部分是描述神迹的，这些神迹包括城隍神显圣对抗太平天国的事例，但大部分故事都是关于城隍神惩恶扬善，以及这些香会的成员目睹城隍神的阎罗宝殿。总体而言，这些神迹的收集构建了上层士绅对神判仪式的认可，其中香会发挥了关键性作用[注]。

与其将香会及其令人叹为观止的忏罪行为视为城隍崇拜中一个民间的方面，不如视之为城隍信仰中的个人信奉，作为通过地方组织所表现出的更为公众性的一面的补充。他们没有明确的阶级身份，正如我们所见，普通市民和地方精英成员均在其中，这与我们下面将要述及的专门的精英团体恰好相反。

（六）地方精英团体

地方精英一直对城隍庙抱有很大兴趣，并通过各种机构，如善堂、行会或保甲局（士绅管理的城市警察），以及各种负责商业税收的机构和太平天国战争后重建的善后局表现出这种兴趣。这种兴趣部分是由城

隍神的合法性产生的能力。很多善堂章程上提到，善堂管事应每年或每月前往城隍庙焚烧其账簿的副本（有时还要附上来自地方官的呈文），这样一来，神可以核查并认证其账目的可信性[注]。这些团体也常在城隍庙内设乩坛。城隍神与精英扶乩之间的密切联系由来已久。我们在上文已经看到，故去的官员擢升为城隍神就是通过扶乩确定的。回溯到14世纪，在城隍神被纳入官方祀典中以前，我们已经找到关于在世的学者通过道士操控的扶乩，祈求上天帮助一个已故学者成为城隍神的例子[注]。这种情况至晚清时期变得尤其普遍。

另外，出于和官员们常常使用城隍庙的相同原因（空间大、中央地位），善堂亦经常在城隍庙内组织慈善活动（开粥厂、施医、给难民发放银钱及饭证等）。自此而观之，试图控制城隍庙本身是许多士绅所采取的很小的一步。我将其理解对地方精英一种有组织性的宗教世界观的表现，建立、维护与运营宗教机构的行为具有伦理价值，也是一种改良地方社会的努力。

因为具备管理地方资源的经验和专门知识，绅董经常被安排负责宗教善款，例如城隍庙的财产，但这并不一定意味着他们真的掌控了庙宇。例如在昆山，道士们自清初就丧失了对庙宇修缮款与善款的控制权，而落入一个在庙宇中有自己馆舍（称为宾馆）的团体之手[注]，但直至19世纪50年代编纂庙志时，道士依然牢牢掌控着庙宇的宗教生活。道士与掌控善款的士绅成员的关系是友好还是紧张尚不得而知。然而，当18世纪末住持道士中发生一连串危机时，士绅之首从其他庙宇中请来一位能干的道士接管[注]，这表明他们用这种士绅与道士合作的模式去经营主要的庙宇。杭州吴山城隍庙的情况似乎更具可比性，士绅首领与行会很大程度上控制了庙中的财产，但道士们则在宗教活动中占据上风。

另一个投资并试图控制城隍庙的地方精英团体是商业行会。因为城隍庙通常位于城市的商业中心，而且是明清城市中经济上最为有力的机构。行会顺理成章地在城隍庙的经营中发挥了主导作用，与善堂不同，

行会的确在城隍赛会中发挥了积极作用[注]。例如，根据一则似乎是描绘民国时期情况的资料，遂昌县（浙江中部）城隍节庆持续了二十二天，城中五坊轮流排演戏剧，行会（包括佛教会在内）同样如此。

二 权力平衡的转变

城隍庙中的不同角色（地方官、道士、衙门吏役、土地会、香会和地方精英团体）对城隍神的崇拜有着不同的见解与观点——这是一个广为人知的情况，很多学者对此进行过探讨，他们的观点从各种各样的文本中反映出来。碑铭倾向于反映官员与地方精英的观点并强调社会管理与道德；笔记往往着重于神断与报应；小说和戏剧以及道士的科仪更关注驱邪和处置受难的灵魂；庙志则各有千秋，有些是专注于道教的，有些是探讨宗派与道士的管理的，还有一些则更强调对官员或地方士绅的关注。自然，这在一定程度上反映了作者的个人意愿以及每种文体的局限性。但是，这也反映了在每座城隍庙中不同集团之间权力的碰撞。

在实际实施中，地方官员、道士、地方精英、衙门吏役、土地会与香会在庙宇及节庆的管理中必须商讨合作。显然，前三者对管理庙宇本身（其财务、组织）更感兴趣，而后三者则对节庆，特别是赛会别有兴味——这反映了他们不同的宗教世界观。我们鲜少在城隍赛会中看到道士和士绅团体的作用，却可以在庙宇管理中看到他们的参与。与之相反，土地会与香会更青睐参与赛会与节庆。官员和衙门吏役出于自身角色，倾向于在两方面都积极行动。

即使在这两大领域之内，合作与冲突也是普遍的。在节庆和法事生活中，因为分工从未固定，紧张关系由此产生并爆发冲突[注]。在庙宇的财务和物质管理中，至少直到19世纪中叶为止，官员和道士都倾向于占据主导，但他们需要寻求其他方面的帮助。包括城隍庙在内的城市庙宇并不像那些大型寺观一样拥有大量地产，由此需要持续的资金投入。在

许多事例中，官地被指定资助官方仪式，地方官也试图使用当事人的衙门款项去为城隍庙提供资金[注]。但这些往往不足以保持城隍庙的完整，因此，他们需要依靠精英团体以及资金募集，特别是在主要的整修工程期间。许多地方长官坚持他们名义上是修缮城隍庙的主要施主。的确，在地方志中，大多数开列出来的城隍庙都是由地方长官或其他官员修缮的，但他们需要获得其他集团的支持作为捐资者，特别是地方精英、地方商户[注]以及道士。当其他集团过于成功时，地方官员和道士将由此丧失对庙宇的控制权。因此，城隍庙中的权力平衡、诸多有关角色之间合作的整体框架，其变化趋势是亘久的，但是从19世纪60年代往后，一系列大事改变了其中的整体平衡，而这对其中某些角色是有利的。

（一）后太平天国效应

太平天国战争的诸多后果之一就是地方社会权力结构的变化，这一变化是由战争破坏、重建资源流动以及对这些资源控制权的变更所引起的。在后太平天国时期，当士绅团体不同程度地从地方官员处获得占据地方资源的权力时，他们控制了地方社会的很大部分，其中也包括像城隍庙这样的大型庙宇。终清朝一代，这种尝试在士绅对城隍庙的接管中都是存在的[注]，在太平天国战争爆发之后更是激增。在很多事例中，后太平天国时期的善后确实造成了士绅权力及其对这些庙宇控制力的上升，这在庙宇管理和请求加封中都得到了证实。详细记载1864年城隍加封事件的资料表明，地方士绅曾向地方官员施压[注]，而且他们偶尔也在碑铭中言明，对加封的认可不仅是神的荣光，对他们本身更是如此[注]。

在一些事例中，士绅的接管是席卷式的，且并不仅止于设法加封。一个恰当的例子是（湖南）醴陵县城隍庙，1904年的志书中对此有很好的记载[注]。1866年，当地建立了一个士绅捐赠人团体，其中每人捐十贯以创建一个一流的基金，以便为城隍庙投资。城隍庙的所有账目和契约由育婴堂（一种典型的由士绅管理的善堂）管理。城隍庙的新庙规[注]规

定，其收入可以用于供品、戏剧、庙宇维护以及庙僧和守庙人的酬劳。只有这一团体的成员及其后嗣今后可以参与祭祀。他们也在城隍庙一年一度的事项中加入为魁星供素斋，而这个士绅的神明基本上与城隍神毫无关系。在太平天国的破坏之前，这座庙宇的财产似乎是由僧道管理，他们后来被士绅管理者置于一旁。地方长官基本上认可了这种接管，即使他不得不约束士绅首脑对庙宇土地佃户的恣意行径。清单上的六百二十五个绅董来自众多地方宗族及其支房和商铺，其中很多仍在其祖上的名下。这其中大多数人都在乡下，表明这是一个在县城的地方精英中具有广泛基础的联盟。

类似的情况在1903年的（江西）萍乡县城隍庙志书中也有所记述[注]。这其中的组织名为善后会，1898年由成功募款重修城隍庙的地方士绅建立。他们赢得了庙宇田产的控制权后，再将庙产登记在善后会名下。这个组织仅限一百个绅董且其身份只能转移给族人。该会大多由士绅成员及其家族支房构成，外加收取佣金的僧人住持及八个和尚，还有八座庙宇以及十一社城隍会首（似乎是土地会）。

这种庙宇由董事所有并管理的安排在近现代中国尤为普遍；这里引人注意的是，这些变为私人公司式的庙宇原本是官方庙宇，而行政官员容许了这样一种转变——或许是因为除了看着它衰落以外，他们别无选择。将城隍庙的管理权下放给士绅团体的动机无从辨识，但其效果可谓令人瞠目。1904年前后，广州一座非常大的省城隍庙（以巨资）被托管给一个企业主（他通过在庙中出售香烛以及其他商品和服务收回成本并获利），而1908—1911年的重修则是在广州巡抚签署的文告之下，由一个重要的慈善机构（广仁善堂）全权负责，授予其全权的正是这位广州巡抚[注]。

另一个有很好记载的例子是前述的高淳县城隍庙。这座城隍庙明显是兴建于晚明时期并由道士住持传承延续，1710年重修期间已在一定程度上受制于士绅，1869年重修之后则更甚一步。1888年的庙志几乎完全

抹去了住庙道士的存在（只在捐献者中提到了本地道官）。尽管由士绅领导，但这座庙保持着浓厚的宗教生活色彩，这在庙志中所描述的二十个香会和无数奇迹故事中得到体现。因此，士绅操控城隍庙或许（至少根据留传给我们的材料，也许实际操作中也是这样）增强了对城隍神作为公共道德捍卫者与执行者的强调，使之凌驾于他作为冥界判官（在官方和道教仪式中都是显而易见的）的角色之上，这种变化并未导致崇拜及庆典生命力的衰减，至少在高淳县是这样。

至于士绅对城隍庙节庆和崇拜生活的接管所带来的影响，尚缺乏细致的个案研究可以明示。推测起来，士绅管理者可能对狂热风行的赛会不以为然，并且使这些仪式较其处于道士或衙门吏役控制之下时更为适度。同一个试图控制城隍庙的善堂也投身于整风立俗并在地方社会中引入“道德监督”，这是一项巡察和训诫私人行为（赌博、宴请、组织戏剧演出、让妇女抛头露面……）的工程。善堂体仁局1834年在宁波城隍庙中建立，它对举报邻里组织戏剧演出者予以奖赏[注]。这样的善堂主事也会对庙宇僧道特别加以严密控制。宁波城隍庙的住持组织夜间法事，其中有妇女在内，一位士绅立即要求知府将其驱逐，另择新住持[注]。这类“道德监督”或基于个人动机，或通过善堂或保甲局之类的士绅团体来实施，而绝不受限于城隍庙，“道德监督”与城隍庙之间的联系是跳跃式的。

士绅首领们在试图赢得对城隍庙的有效控制时，都矢志不移地去控制住持僧道。负责高淳县城隍庙的士绅首领写道：“时有建造、修理以及诞辰受贺、祭祀出巡诸务，使专责之一二羽流，无董其事者，不将过于暗淡而渐至于荒落乎。”[注]因此，从掌控庙宇的士绅团体中选出的四组人受托永久监管城隍庙，轮流执事。引人注意的是，这些成员资格是世袭的，就像道士一样。这些士绅领袖加紧掌控城隍赛会，使之不可由衙门吏役组织。在高淳县且极有可能也在其他的许多地方，士绅领袖、道士与衙门吏役之间关于城隍庙控制权的竞争是非常激烈的。官员们似乎坚定地站在士绅一边，高淳县城的土地会亦是如此，他们在志书中被

反复提及并融入到维持庙宇的融资结构中。

像善堂这样的行会同样试图控制庙宇管理，这对道士们构成损害。行会在一个大城市的城隍庙取代道士的一个显著事例在上海。上海的城隍庙是由一些有名望的道士世家联盟管理的，他们自19世纪初即负责所有主要庙宇的重修与扩建。但随着上海开埠并上升为一个经济重地之后，城隍庙逐渐处于大型商业行会联盟的控制之下。这些行会继续在庙宇庞大的房产（特别是庙后面的花园）中修建会堂、配殿、茶室以及其他商铺——这就是现如今于1995年重新开放的城隍庙，而它仅是1949年之前庙宇的内部核心，在过去还拥有周边整个延展开来的旅游商业区。因此，行会会首前所未有地对道士的任命予以控制。举例来说，1896年，庙宇商铺主呈请县令（以犯下淫乱行为之名）驱逐庙中两房的住持道士，而这两个人均为士绅首领所任命。民国时期，控制进一步加强：1913年，行会会首决定罢免其中一位被认为贪污的道士住持，并以一位年轻的道士（据推测是一个会听命于他们的人）取而代之，这一行动为行政长官所支持。1924年灾难性的大火之后，该庙转而受控于地方豪强青帮，道士们对自己的失势感到苦不堪言。显然，在城隍庙的管理中，道士与地方精英之间的关系可以从亲密合作彻底陷于冲突。

这种凭借地方官员将庙宇管理委派给精英道士的模式给后者带来了不少自由，士绅团体的侵入则严重限制了这些道士。但士绅的操控并不意味着城隍神变成了纯粹儒教崇拜的模式。那些掌控城隍庙的士绅也许颇为支持那些并不合法的活动。很多城隍庙都筑有扶乩坛——虽不合法却是精英宗教团体的广泛行为——或许有些情况下还会吸引众人来求医问诊。有些城隍庙有自己的灵签，最大的可能就是通过扶乩来揭示。太平天国战争期间，当地人通过扶乩与城隍神交流，以求其关于如何逃脱屠杀的示谕。毗邻城隍庙的吴山东岳庙中扶乩治病的故事是一个切题的例子。城隍神的高度人格化对围绕其展开的扶乩仪式发展是有利的。1878年，上海城隍神秦裕伯谕示（这位神明的后代、一位学生从梦

中得到）：命令庙中的道士住持和会首减少给鬼的祭品而多加救助饥荒[注]。

简而言之，在全国特别是受战争影响的区域，后太平天国时期地方社会的整体转变从总体上影响了宗教生活，特别是城隍庙，而受影响之程度则根据当地情形各有不同。这对在清代城隍庙中蔚为风行、对庙宇管理与生活的控制及权力的复杂分割是有影响的，在某些地方其影响达到很深的程度，有利于士绅团体而有损于地方官员、道士和衙门吏役。这为戊戌变法改革及庙产兴学运动铺平了道路，当时部分地方士绅投身于反迷信运动，并开始将庙产分配给学塾以及其他政府建设项目[注]。

（二）民国初期效应

尽管士绅团体在后太平天国时期加强了对一些城隍庙的控制，并在一定程度上改变了其宗教生活及习惯，但主要的节庆，特别是三巡会仍一如既往，这主要是因为这些活动是由独立的团体（主要是土地会和香会，也包括行会）予以资助。戊戌变法之后革命时期的变革给庙宇及其节庆带来了更为剧烈的影响。首先，在某些地方，尽管地方官员时常将其对城隍庙的治权委派给道士或士绅团体，但直到辛亥革命时仍不失为城隍庙保人的他们，现如今已经反戈相向。已不在祀典的城隍庙有时被指为反迷信战斗中的首要目标，一些地方官员早在1912年就亲自前往城隍庙去捣毁塑像，并监管庙宇转变为世俗机构[注]。这种行为的根由是，城隍庙被视为城市传统社会组织的主要聚焦点，因此它成了建立新社会的主要障碍[注]。

即使在那些城隍庙未被捣毁的事例中，地方官员也不再驾临或参与其事（尽管在比较偏僻的县城，县官有时还维持着最低限度的参与）[注]，衙门吏役也是如此。庙产的被占与土地会和香会的衰落（他们的财产也常常被没收）对在庙宇中保留道士造成了影响。庙宇生活与节庆仪式的安排仍在地方权势之人（行会、家族）手中[注]，且其中一些在日本入

侵之前仍试图继续节庆演出和赛会，但这已只是19世纪中叶城隍庙更为多层面的、更多元化的宗教世界的影子。一旦有一个独到的所在，各种不同的信仰共存相容——从高级文人、官员、道士和上层士绅的宗教世界观到香会信仰狂热，从衙门吏役组织的官僚仪式到个人的忏罪仪式的上演——城隍庙就逐渐失去其大部分支持者，在19世纪晚期和20世纪30年代之间变为了地方强权者手中的普通地方庙宇。

---

1. 康豹（Paul Katz）、施珊珊（Sarah Schneewind）、方玲（Fang Ling）和沙怡然（Isabelle Charleux）帮助本文收集材料并对初稿给予了洞见卓异的评论，特致谢忱。本文的研究是在“近现代中国城市道士与庙宇”（“Temples and Taoists” Project）项目框架指导之下进行的，该项目由法国国科会（Agence Nationale de la Recherche, France）和蒋经国国际学术交流基金会资助：参见该项目网站http://www.gsrl.cnrs.fr/taoist—and—temple/。

2. Vincent Goossaert（高万桑），“Managing Chinese Religious Pluralism in the Nineteenth Century City Gods Temples,” in Thoralf Klein, Christian Meyer, Thomas Jansen, (eds.), Globalization and the Making of Religious Modernity in China, Boston, Brill, 2014，29—51页。

3. Susan Naquin, Peking: Temples and City Life, 1400—1900, Berkeley, University of California Press, 2000, p. 442—447, 627—628.

4. Stephan Feuchtwang, “School—Temple and City God” , in G. William Skinner, (ed.),The City in Late Imperial China, Stanford, Stanford University Press, 1977, p. 581—608；David Johnson,“The city—god cults of T’ang and Sung China” , Harvard Journal of Asiatic Studies 45(2), 1985, p. 363—458；Romeyn Taylor, “Ming T’ai—tsu and the gods of the walls and moats”, Ming Studies, 1977, p. 31—50.

5. 荣真：《中国古代民间信仰研究：以三皇和城隍为中心》，北京，中华书局，2006年；郑土有、王贤森：《中国城隍信仰》，上海，上海三联书店，1994年；郑土有、刘巧林：《护城兴市：城隍信仰的人类学考察》，上海，上海辞书出版社，2005年。

6. Romeyn Taylor, “Official Altars, Temples and Shrines mandated for all Counties in Ming and Qing” , T’oung-Pao, 83(1/3), 1997, p. 93—125.

7. Kenneth Dean, “Transformations of the she (Altars of the Soil) in Fujian”, Cahiers d’Extrême—Asie, 10, 1998, p. 19—75.

8. 《大清会典事例》，卷440，999页（危机时期的祭城隍），卷444，26—29页（加封城隍）以及卷451，第95页，卷499，773页（祭祀战死亡灵的昭忠等祠），上海，商务印

书馆，1908年。

9. 例如，醴陵（湖南）的城隍庙志援引《大清通礼》作为其祭祀城隍神的资料来源，但是，虽然资料原文描述二、八月云雨风雷山川坛的祭祀，但在这里则作为五月十一日祭祀的基础。（清）佚名撰：《城隍庙岁修祀纪事》（1904年成书），“凡例”，1页，卷1，1—9页，见张智、张健主编：《中国道观志丛刊续编》，第14册，扬州，广陵书社，2004年。

10. 关于一个官箴书探讨到城隍庙中宣誓的事例，参见（清）黄六鸿：《福惠全书》（1699年成书）卷24，见《官箴书集成》，第3册，合肥，黄山书社，1997年。

11. （清）方观承：《坛庙祀典》 （1758年成书）卷3，3页，见吴平、张智主编：《中国祠墓志丛刊》，第1册，扬州，广陵书社，2004年。

12. （清）鲍涟、（清）夏文源等纂修：《高淳城隍庙志》（1888年成书），64页，见张智、张健主编：《中国道观志丛刊续编》，第14册。

13. Victor Mair，“Language and Ideology in the Written Popularizations of the Sacred Edict”，in David Johnson，Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski（eds.）, Popular Culture in Late Imperial China, Berkeley, University of California Press, 1985, 352—353页，详细援引了1847年在上海城隍庙宣读的内容，更为言简意赅的提法可以在大量地方志中找到。

14. Guo Qitao（郭启涛），Exorcism and Money. The Symbolic World of the Five—Fury Spirits in Late Imperial China, Berkeley, Institute of East Asian Studies, 2003，49页。巫仁恕，《节庆、信仰与抗争——明清城隍信仰与城市群众的集体抗议行为》 （“中央研究院”《近代史研究所集刊》，34，2000年，145—210页），170页，引用《光绪太仓州志》探讨了一个清初的事件：一个地方官员禁止城隍神塑像出外参与赛会，这一禁令在这位官员调职之后马上废弃不用。

15. 巫仁恕：《节庆、信仰与抗争》，173页。

16. 《大清会典事例》，卷444，26—29页。

17. 举例参见《迎位入祠》，《申报》（上海，申报馆，1872—1949年），同治十二年七月二十日，探讨了1873年上海的城隍神是如何被一个新的封神所尊崇；此时，一座新庙在浦东地区的秦裕伯墓附近建成（秦裕伯被视为上海的两个城隍神之一），他的塑像也通过巡游被从城隍庙迎至此处。《迎匾志盛》，《点石斋画报》（1882—1898年；重印本，广州，广东人民出版社，1983年），行册，2页（1896年出版），其中有迎御制匾的描述，是由皇帝为上海城隍庙题写的；这次庆祝官员、道士以及信众均涉及其中。

18. 巫仁恕：《节庆、信仰与抗争》，175页，注释88，援引了1868年的一道礼部饬知，要旨在于城隍神并不是死去之人，但百姓如此视之是可以接受的。

19. 卢崧、朱朗斋编：《吴山城隍庙志》，1789年成书，见于《西湖祠庙志专辑》，王国平辑，杭州，杭州出版社，2004年，卷4，811—812页。

20. 《高淳城隍庙志》，226页，有一个活着的人服务于阴间城隍神衙门的故事，这个故

事是在一个士绅编纂的庙志中出现的，亦见《论鬼神》，《申报》，光绪三年三月十四日。

21. 俞樾：《右台仙馆笔记》，上海，上海古籍出版社，1986年，第662条。

22. 同樾：《右台仙馆笔记》第340条（他的兄长），第454、573、526条（城隍神，后者是俞家人），第37、201、250、443条（在冥界的其他一些神官）。

23. 许多实例见于《吴山城隍庙志》，卷3。

24. 例如，Vincent Goossaert, The Taoists of Peking, 1800—1949. A Social History of Urban Clerics, Cambridge (Mass.), Harvard University Asia Center, 2007，第108页。

25. 其中有一些法派是家族的，道观的住持是父子相袭的，另外一些则是不同姓氏的师徒。

26. 高万桑：《清代江南地区的城隍庙、张天师及道教官僚体系》，《清史研究》，1，2010，1—11页。

27. 例如，《吴山城隍庙志》，卷3，第801—802页；参见Paul Katz, Divine Justice:Religion and the Development of Chinese Legal Culture, London, Routledge, 2008, 第4章。

28. 郑土有、刘巧林：《护城兴市》，第97页；《城隍示谕》，《点石斋画报》，革册，36页（1893年出版）。

29. 潘道根：《昆山县城隍庙续志》，《中国道观志丛刊续编》，第14册，第13页，尽管（显然是一部道教志书）其中也引述了一个由衙门吏役在城隍庙中组织的，似乎是一年一度的活动。

30. 《会首行凶》，《申报》，同治十二年十月八日。

31. 衙门吏役作为上海城隍庙会首的明确事例包括：《禁点臂香》，《申报》，光绪五年九月三十日。

32. Michael Szonyi，“Making Claims about Standardization and Orthopraxy in Late Imperial China”, Modern China, 33(1), 2007, 47—71页，另见51—52页。

33. 《苏台杂志》，《申报》，光绪五年二月二十一日。

34. 《城隍开印》，《申报》，光绪二十二年正月二十日。

35. 《赛会先声》，《申报》，光绪二十年九月三十日。

36. 《赛会志盛》，《申报》，光绪十四年五月十一日。

37. 《赛神盛会》，《申报》，光绪三年四月二十七日。

38. 《津人赛会》，《申报》，光绪五年四月十七日。

39. 《赛会志盛》，《申报》，光绪十八年六月一日。

40. 《皖事杂纪》，《申报》，光绪七年十月二十五日。

41. 巫仁恕：《节庆、信仰与抗争》第170页，援引《光绪太仓州志》。

42. 参见19世纪中叶江苏巡抚的一道公牍，要求调查那些为城隍庙而从当地百姓抽税的昆山衙门差役：丁日昌（1823—1882）：《抚吴公牍》，台北，华文书局，1968年，卷14，第1a—b页。

43. 《永禁都神会告示》，《申报》，光绪九年四月八日。这个文告禁止衙门差役组织其他赛会。

44. 《差役祈梦》，《申报》，光绪八年十月十三日。

45. 巫仁恕：《节庆、信仰与抗争》，153—160页。

46. 滨岛敦俊：《明清江南城隍考》，见于唐代史研究会编，《中国都市の歷史的研究》，东京，刀水书房，1988年，218—231页；《明清江南城隍考補考》，见于《中国の都市と農村》，东京，汲古书院，1992年，499—527页；《総管信仰：近世江南農村社會と民間信仰》，东京，研文出版，2001年。

47. 诚如Wang Mingming, “Place, Administration, and Territorial Cults in Late Imperial China:A Case Study from Fujian”, Late Imperial China, 16 (1), 1995, 33—78页，在泉州的事例中指出，这里所有的坊都属于两大联盟，这样的联盟之间是竞争关系，并经常进行暴力斗争。

48. 《大开道场》，《申报》，光绪十三年十一月二十一日。

49. 《大清会典事例》，卷444，26页。陈熙远目前正在对三巡会的历史进行细致深入的研究。

50. 民国时期，上海厉坛被毁，因此三巡会只前往城墙外的空场，焚冥钱，然后返程，这并未对整个赛会的总体组织和意义构成影响：上海文献委员会，《上海城隍庙》，1948年成书，《中国道观志丛刊续编》，第15册，29页。

51. 《赛会纪事》，《申报》，光绪二十年二月二十五日；亦见《乡人赛会》，《申报》，光绪十九年二月二十七日；关于一个也前往厉坛的乡人赛会，《城隍赛会》，《申报》，光绪二十二年二月十六日，赛会中前往厉坛的城隍神像居于上海的一座小庙中（并不是城隍庙）。

52. 康豹：《神圣的正义》，第五章，其中对忏罪者有精彩的描述和分析，这是基于历史数据和中国台湾现行实践，包括在城隍庙内的实践。

53. 《点肉身灯》，《点石斋画报》，辛册，31页（1886年出版），其中有一幅图，描绘的是三个男人整夜（七月十四至七月十五之间）立于嘉兴（浙江）的一座城隍庙中，将灯挂在他们的皮肤上。

54. 巫仁恕：《节庆、信仰与抗争》，169页；《节会减色》，《申报》，光绪六年三月六日；《节会纪盛》，《申报》，光绪八年七月二十二日。

55. 《赛会闹事》，《申报》，光绪八年五月十五日。

56. 赵世瑜：《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》，北京，生活·读书·新知三联书店，2002年，“庙会与明清以来的城乡关系”章节，162—184页，其中举出的很多例子大部分来自中国北方和江南；他也提到了一些事例，那里的城隍神造访了其治下的所有地方庙。

57. 见1877年南昌举行的、由所有的坊组织的大型醮祭的描述，其主要组织者为四十八座庙宇：《建醮禳灾》，《申报》，光绪三年四月二十五日。

58. 《城隍庙岁修纪事》，44页。

59. 滨岛敦俊：《総管信仰》，205—219页。

60. 关于清代地方官员们（尤其是在上海）力图劝阻妇女参与城隍赛会，参见Vincent Goossaert，“Irrepressible Female Piety. Late Imperial Bans on Women Visiting Temples”，Nan Nü. Men, Women and Gender in China, 10, 2008, 212—241页。

61. 在18世纪的吴山城隍庙，一个两性混合的团体每月都会前来念经：《吴山城隍庙志》，卷3，800—801页。

62. 参见Susan Naquin, Peking: Temples and City Life, 506—17、558—61、627—28页；Kristofer Schipper, “Structures liturgiques et société civile à Pékin”，《三教文献》第1集，1997年，9—23页。方玲目前从事杭州老东岳庙香会的深入研究。

63. 18世纪晚期的笔记中有一个例子：“人寿有定阴间不能增减”，见于袁枚，《子不语全集》（石家庄，河北人民出版社，1997年），续集卷10，592页。在其有生之年即舍身为城隍神仆从之人，在其死后仍充当同样的角色。我在这种事例上的文献数据主要来源于江南地区，但这种数据也可能存在于中国的其他地方。舍身的概念，较之对神的契约式服侍要大得多，并且包含了其他许多虔诚的行为，其中的一些行为与城隍神、东岳大帝以及天神官僚体系并无直接联系。

64. 杨彦杰，《福州城隍庙与闽台城隍信仰》，《东南学术》，1998(5)，78—84页，82页中有这种执照的文本，是由福州城隍庙在1949年颁发的。

65. 《高淳城隍庙志》。

66. 《吴山城隍庙志》，卷三也有很长一部分是关于神迹的，这似乎是由常居道士们编纂的寺庙事务日志。有趣的是，在这里也是如此，城隍神之神迹涉及的受惠者全都是士绅成员。

67. 夫马进：《中国善会善堂史研究》，京都：同朋社出版，1997年，第276、822—825页。其中说明有一些善堂的主持者亦将其账簿送给东岳大帝。

68. 陶宗仪：《南村辍耕录》，北京，中华书局，1959年，卷26，328页；这一讨论亦见于许地山：《扶乩迷信的研究》，长沙，商务印书馆，1941年，96—97页。

69. 《昆山县城隍庙续志》，9、109—118页（在这里地方官将士绅管理者与庙中道士住

持的工作进行了清楚的区分）。

70. 《昆山县城隍庙续志》，47—53页。

71. 郑土有、刘巧林：《护城兴市》，90—92页。

72. Vincent Goossaert, “Managing Chinese Religious Pluralism”, Paul Katz,“Festival Systems and the Division of Ritual Labor: A Case Study of the An-fang at Hsin-chuang’s Ti-tsang An”，《民俗曲艺》第130期，2001年，第57—124页是关于寺庙住持、地方团体和宗教人士在赛会中的劳动分工怎样随着时间的推移而形成的优秀个案研究。

73. 《兴修邑庙》，《申报》，光绪六年十一月二十五日（关于苏州）；《高淳城隍庙志》，101—104页。

74. 《捐资修庙》，《申报》，光绪五年闰三月二十五日（关于宁波）。

75. 特别参见David Faure在Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China，Stanford, Stanford University Press, 2007年，第200—207页的精彩论述探讨了17至18世纪之间，佛山（广东）士绅团体是如何为争夺与城隍庙在很多方面相似的祖庙的控制权而与土地会竞争，并赢得了这两种寺庙的管理权与赛会的控制权。

76. 例见要求为嘉义（台湾）城隍神加封的奏请，见于沈葆桢（1820—1879）：《沈文肃公政书》，台北，文海出版社，1967年，卷5，26a—b页。

77. 《苏郡城隍庙碑记》（1888年），见于王国平、唐力行：《明清以来苏州社会史碑刻集》，苏州，苏州大学出版社，1998年，416—417页。这则碑记由郡守撰写，由城隍庙的士绅管理者题名。

78. 《城隍庙岁修祀纪事》。

79. 关于庙规，参见Vincent Goossaert, “Resident Specialists and Temple Managers in Late Imperial China”，《民俗曲艺》，第153期，2006年，25—68页。

80. 顾家相：《萍乡城隍庙善后会图册》，1903年成书，《中国道观志丛刊续编》，第11册。

81. 《重修都城隍庙征信录》，广州，广仁善堂，1911年；Poon Shuk-wah（潘淑华），“Religion, Modernity, and Urban Space. The City God Temple in Republican Guangzhou”，Modern China, 34 (2)，2008，247—275页。

82. 王利器：《元明清三代禁毁小说戏曲史料》，上海，上海古籍出版社，1981年，140页，援引自《得一录》。

83. 《挽回风化》，《申报》，光绪二年五月二十一日。

84. 《高淳城隍庙志》，105—107页。

85. 《高淳城隍庙志》，237—238页。

86. 苏智良、姚霏：《庙、信仰与小区——从城隍信仰看近代上海城隍庙小区》，《社

会科学》，1，2007年，63—73页。

87. 《羽士被控》，《申报》，光绪二十二年十月二十三日。

88. 《小道士接管庙产》，《申报》，1913年7月4日。

89. 例见《高淳城隍庙志》，卷6。

90. 例见《高淳城隍庙志》，卷6，227页。

91. 许地山：《扶乩迷信的研究》，92—93页，援引《壶天录》。

92. 《诰封显佑伯敕封灵佑护海公上海城隍司秦示》，《申报》，光绪四年九月二十八日。F. Ayscough, “The Chinese Cult of ch’eng huang laoyeh”, Journal of the Royal Asiatic Society,North China Branch, 55, 1924，131—155页，在第141页宣称秦裕伯的后人是庙中道士，对于这一说法，我没有找到其他证据。

93. Goossaert, “1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?”，Journal of Asian Studies, 65 (2), 2006年，307—336页。

94. 有几个事例在郑国《近代革命运动与破除迷信——以徐州城隍庙为主的考察》［《合肥师范学院学报》，26（2），2008年，54—57页］中有所提及。城隍庙也是1926—1928年期间北伐的主要废除目标，引发中国国民党与地方宗教组织之间的暴乱。民国时期针对庙宇的运动，参见David A. Palmer, Vincent Goossaert, The Religious Question in Modern China,Chicago, University of Chicago Press, 2011年，第五章。

95. 康有为在其1898年的《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祠折》中特别将城隍庙作为废除的目标：翦伯赞等辑，《戊戌变法》（上海，神州国光社，1953年），231页。

96. 例见林水梅、谢济中《连城县城关的城隍庙会》中的描述（见于杨彦杰辑，《闽西的城乡庙会与村落文化》，18—33页。《传统客家社会丛书》，香港，国际客家研究会，1997年）。关于福建连城，那里的城隍庙由七个家族管理，见曾村《回忆宁都城隍庙》（见罗勇、林晓平辑，《赣南庙会与民俗》，230—240页。《传统客家社会丛书》，第七集，香港，国际客家研究会，1998年），江西宁都的城隍庙由八个行会管理。

97. 参见广州城隍庙的事例，这座城隍庙数次抗击1911—1912年革命人物的废除，而后转入地方商人的控制之下，他们庇护其对抗国民党所有庙宇国有化政策：潘淑华，《宗教、现代化与城市空间：民国时期广州的城隍庙》。

华北的痘疫与痘神信仰（1368—1930）

邱仲麟 著

一

天花是急性传染病之一，由天花病毒（variola virus）引起，流行季节不定。中国对此病之记载，始见于《肘后方》：“比岁有病天行，发斑疮，头面及身，须臾周匝，状如火疮，皆戴白浆，随决随生。……疗得差后，疮瘢紫黯，弥岁方灭，此恶毒之气也。”而根据范行准（1906—1998）考证，天花系于刘宋元徽四年（476）由西域传入[注]。此后，天花肆虐于中国各地，明清华北地区亦然。

天花是一种人传人的传染病，故人口聚集的都市最易流行。明清北京人口在八十万上下[注]，甚或更多，故流行频率更高。乾隆后期，赵怀玉（1747—1823）即言：“每三岁，都下小儿痘殇必盛。”[注]明代相关记载，如弘治十一年（1498）夏天，“痘疾盛行”[注]；万历四十年（1612）正月，“痘发京师”[注]。资料载及北京痘疹大流行虽不多见，但从官员的小孩常因痘疹死于京师来看，可知其在北京应是不定时流行。王直（1379—1462）就说：“予来京师，有男女三人，皆以痘疹失之。”[注]岳正（1418—1472）的次子应元，亦以痘疹病死于北京，生下来才五个多月[注]。夏良胜的女儿进第，也在正德七年（1512）阴历五月三十日，以痘疮暴卒于北京，死时才四岁[注]。姚希孟（1579—1636）之子宗明，则于天启四年（1624）正月十三日，因痘痈死于北京，才三岁不到[注]。张

溥（1602—1641）之子张忱，亦于崇祯五年（1632）“以痘殇卒于京邸，年九岁”[注]。崇祯十一年（1638）十一月十七日，王铎（1592—1652）第四女王佐，“以痘死于北都”[注]。

进入清代，类似记载更多。如顺治二年（1645）十一月，“京城出痘者众”[注]。顺治三年（1646）正月，“京城痘疹盛行”[注]。顺治八年（1651）十二月，北京“痘疹甚多”[注]。顺治十八年（1661），“京师有痘疫，十不三、四全”，清世祖亦因此而驾崩[注]。康熙二十一年（1682）十一月，“京城痘疹盛行”[注]。康熙四十一年（1702）十月，“京师痘疹甚多”[注]。乾隆二十八年（1763），“燕中痘疹流疫，小儿殄此者几半城，棺盛帛裹，肩者负者，奔走道左无虚日”。宗室敦诚（1734—1791）之兄敦敏（1729—1796）的两岁儿子、三岁女儿及他四岁的妹妹，在十三天之内相继染痘而死。不久，敦诚一岁的女儿芸儿，也在感染五天之后死去[注]。同年，蒋士铨（1725—1785）《痘殇叹》亦述及痘灾情况：“三四月交十月间，九门出儿万七千。郊关痘殇莫计数，十家襁褓一二全。”[注]这首诗的前两句说的是内城九门内满人的惨况，后两句则描述了外城汉人居住区的灾情，景象都相当不好。乾隆后期，赵怀玉在京亦有《痘殇行》云：

> 朝闻东邻啼，暮闻西邻哭。东邻小儿龄二三，西邻小儿岁五六。一朝皆以病痘殇，如此轮回亦太速。牛车纷纷出郭门，十棺五棺如山屯。贫家裹纸便作槥，河沙谁辨孩提魂。……[注]

乾隆末年，江西痘医曾鼎也谈到：北京“每遇（痘疹）岁时流行，互相传染，则有一车而累累然载小棺数十者，不能不见之而惨然”[注]。道光七年（1827），海盐朱方增（?—1830）亦云：“余官京师二十余年，每于道衢见驴车累累然，日载数十婴孩之尸。询之，皆殇于痘者，为之惨戚久之。”[注]道光年间，汤鹏（1801—1844）在京任官，亦有

《痘殇叹》言及此："北风萧萧愁杀人，沙黄月黑天无云。前街后街鬼啾唧，大车小车尸缤纷。"[注]京官子女因痘死于京城也一样常见，如王鸣盛（1722—1797）云："予居京师，殇子女五人"，其中多以痘亡[注]。这类例子甚多，在此不多赘举。

咸丰十一年（1861）阳历五月底，英国医生芮尼（David Field Rennie，?—1868）因英法联军而待在北京，其中文秘书宋先生谈到：过去两个月，天花在北京相当流行，自咸丰七年（1857）以来，此病从来没有近年这么猖獗。天花似乎有每隔几年便爆发一次的特点，一般认为其爆发与科举考试有关。每次科考大约有四万人涌进北京，除了考生之外，众多亲戚、朋友往往亦借此机会至京城一游，故逢科考之年，天花疫情便越发严重。宋先生还说：此病十岁以下的儿童最为普遍，十四岁以上者很少，到二十岁便差不多绝迹。但他又补充说：今年的天花流行，不一定与科举考试有关，因为虽是科考年，但由于皇帝离开北京、商业不景气等因素，京城较往年少了很多人。究其原因，天花流行可能是去冬少雪与气运差有关[注]。

除了北京之外，华北其他地方也有零星记载。如嘉靖十年（1531），河南归德府鹿邑县"小儿病痘，死者甚众"[注]。万历三十二年（1604）春，山东青州府诸城县，"痘疹殇婴孩过半"[注]。康熙四年（1665），河南南阳府裕州"患痘，伤小儿，殆无虚户"[注]。康熙五十年（1711）冬，裕州又患痘，"伤者甚众"[注]。乾隆十四年（1749），直隶保定府望都县"时痘亦大行"[注]。乾隆三十二年（1767）春，山西"省郡乡城，麻痘杂出，险者甚众"[注]。嘉庆十六年（1811），绍兴许葭村在北直隶任幕友，"自七小儿痘殇之后，大儿、八女、九女，均因出花而夭。四十日内，丧亡相继"[注]。显然当年北直隶应该有严重的天花流行。道光十六年（1836）正月，山东莱州府潍县因前一年灾荒，饥民涌入城内，官方于二月设粥厂安置，其时"幼儿生花者千人，臭秽之气，溢于街巷"[注]。光绪元年（1875）春，潍县又"痘疹、瘀症，伤小儿甚

众”[注]。光绪六年（1880），山西霍州灵石县，“痘疮死者十之八九，所留者仅十之一二”[注]。

华北风俗则常将痘殇的婴儿抛弃荒野，故当天花流行之时，景况甚为凄惨，如河南河南府洛宁县即有此风，邑人韦衮（1657—1725）《劝瘗幼骸》文中写道：“凡六岁以下婴儿殇没，弃不掩埋，群犬群鸦，争啖食之。每当痘疹流行，弃尸相望，头颅手足，血肉淋漓，行道不忍睨视。”[注]直隶亦有类似习惯。据康熙《永平府志》记载：当地风俗，“遇婴儿夭殇，不思积德以俟再育，往往折手足而暴弃之，虑其复投母胎，以绝异日累，灭性寡恩，甚于豺虎”[注]。该府临榆县人认为：“凡幼殇者，谓之偷生，以为埋之，必复转来投胎”，故常将尸体“抛弃于野，以饱豺狗”，逢出痘之年，“城隅僻处，血肉狼藉，实不堪见”[注]。

二

自古以来，人们陷于危难，常寻求宗教信仰的协助，故当家人出痘之时，祈祷天地神灵庇佑极为自然。明代中叶，陕西康海（1475—1540）的《栲儿豆疰》一诗云：“有儿新出痘，及靥幸无虞。全藉神明力，聊为衰老娱。”[注]显然在儿子出痘的过程中，康海曾经祈求神明保佑。而与痘疹有关的神祇，也成为各地民众奉祀的对象[注]。

痘神信仰出现于何时何地，目前尚不清楚。现存的明清资料中有关于痘神的记载相当零散，就笔者所见资料来看，明中叶以前，南北各地已存在痘神。正统年间，北京白云观道士所辑的《正统道藏》，已载及“大悲化散小儿诸痘恶灾天尊”“大悲小赤掌痘运正天尊”“大悲大疹大痘运正天尊”“麻痘娘娘”“行麻种痘神君”等与天花有关的神祇[注]，并提到碧霞元君“燮理阴阳，散行痘疹”[注]。

许多庙宇在明代中叶就已奉祀痘神。如北直隶河间府沧州的长芦镇，镇上有药王神祠，奉祀名医刘守真，庙内东有侧室三间，供奉送生、痘疹二神，“遐迩有疾病及乏嗣者，祈祷辄应，岁时伏腊，乡人祭告者，往来如蚁。每插花载纸，虽风雨寒暑，亦罔恤也。其灵验，人难以札记，俗呼为插花庙”。此庙创始于何时已无可考，但住持收执有文券一纸，内中记载为成化十三年（1477），百姓刘士能有地四亩，卖给尼僧圆静为产业，应是“先建庙，后置地”。其平时修葺，皆赖圆静与其弟子洪福筹措，而“历岁既久，神像渐朽，栋宇倾颓”。洪福之徒悟清常听里人说：“送生、痘疹二神，坐东向西，使刘公神居未安。”于是对神发誓，愿加以重修。经过一番张罗，于嘉靖四十四年（1565）春开工，万历元年（1573）秋完工，正殿中间仍塑刘公像，东西二间新添孙公、卫公二像；侧殿中间塑泰山碧霞元君像，东西二间仍塑送生、痘疹二神，两旁又增眼光、水母神像，五位共祀一室之中[注]。

明清华北的碧霞元君（泰山娘娘）信仰极盛[注]，其所扮演的子嗣神与婴儿保护神角色，连带也为痘神信仰创造了有利的空间。明刻本《灵应泰山娘娘宝卷》一开头提到的泰山娘娘、眼光娘娘、子孙娘娘、送生娘娘、注生娘娘、催生娘娘、瘢疹娘娘、王母娘娘和观世音菩萨，就是碧霞元君庙（圣母庙）最基本的成员。宝卷中还说到瘢疹娘娘拿着青、红、紫、白、黄五个布袋，袋中装的是五样豆，“五样豆，五样瘢，散与儿孙”；“要是善人儿男，我把红豆稀稀洒上几个，身体轻妙，一般生瘢，佯佯不采。要是恶人儿男，密密洒上，搀上黑豆，名为瘢疔，小儿哭叫不安，父母惊怕”。父母若是儿女命长，就要虔诚拈香祝祷[注]。清代的《泰山真经》中虽将瘢疹娘娘改为痘疹娘娘，若干文字亦有改易，如“豆”改为“痘”，但内容大致相同[注]。

基于泰山娘娘神话中痘疹娘娘职司散痘，故圣母庙的痘疹娘娘，往往是百姓祈求的对象。弘治、正德年间，北直隶河间府兴济县百姓既已设像祭拜。据嘉靖年间兴济县教谕张颂所撰《三圣像碑记》记载：

圣母不知其神，子孙、痘、疹三女不知其出自何代，抑何由而得此名。古人曰：“偶然题作木居士，便有无穷求福人”，此或是世人求福之所为也。道士张崇亮碣石记之，果何取哉？抑欲当时有子孙、无子孙者事知（应为“事之”）。此三神仙之像，作俑于弘治、正德之年间，继此而剥落倾颓，又当此嗣而葺之，与今之像者一致，不过以土偶、木偶待之而已，知或稀有灵验，吾何敢望其必？然郊禖之神古有之，此或亦有是理也。福善祸淫，鬼神之至理，修德以俟之，敬鬼而远之，不可不告。(注)

张颂所记的三圣，究系圣母、子孙、痘疹，还是“子孙、痘、疹三女”，并不是太清楚。当初是谁塑了神像不得而知，但道士张崇亮曾作碑记载此事，至嘉靖年间，神像已经剥落倾倒，因此有人加以重塑。张颂于文中暗指神像会坏，与其不灵验有关，看来这座神祠的香火或许并不旺。

北直隶保定府庆都县的圣母庙，则在嘉靖四十五年（1566）春，由善人史官倡议，在北门外五岳庙西鼎建，庙中起大殿三间，以供奉圣母碧霞元君，东西两廊亦各三楹相抵，内塑圣母所属女侍分掌化生者之像(注)。清初麻鳌在《重修圣母庙并十王碑记》中指出：“泰岳庙后，元君祠焉，凡男妇之疾痛屙痒，幼稚之痘疹疮瘢，及夫艰于子嗣，难于孕育者，率祷于前，而有祷辄应，是以蒭香常备焉。”但历年既久，庙宇多有颓损，邑人于是募资重修，而于康熙三十八年（1699）竣工(注)。

另据明刊《三教源流搜神大全》记载：山东宁海县人张健，生于武周癸卯（703）八月癸卯日酉时，以科第历官至刺史，“深谙人间事，耳听政，口辩冤，笔佥禁，立断而民不冤”。当时，武则天“钟（中）意于年少俊士，诏贡以千计”。张健耻其行为，“以时多痘疫，无中选者报，国人赖以安焉，作生祠祀之”。死后，玉皇大帝“褒以尽忠，锡以瘟锤，加以二郎金盔，以兼理麻痘役，专以保童”(注)。晚明刻书家余象斗所编小说《北游记》曾有一段写道：“却说山东宁海县出一妖怪，不见其

形，托人之梦，说他姓张名健，行种麻痘之瘟，害民家儿童，若有些儿不到处者，便种害痘害麻，害死人家子女。”㊟可见张健并不全然是正面人物。

又，陕西延安府安定县城隍庙，庙门内旧有子孙堂痘司，万历二十三年（1595）移至城东三元宫庙门内㊟。

清代北京民众奉祀的痘神，多半是痘疹娘娘。顺治年间，吴达礼（?—1681）在北京任官，因儿子出痘，曾至北京外城东北角的太平宫（即蟠桃宫）焚香祝祷，其后儿子渡过这一难关，他于是在康熙元年（1662）重修庙后三间殿㊟。蟠桃宫所祀神祇虽为西王母，但其中亦供奉痘疹娘娘㊟。白云观的子孙堂中，也有天花娘娘㊟。另外，奉祀观音菩萨的庙庵中，往往也有痘疹娘娘。李汝珍（约1763—1830）《镜花缘》［成书于道光五年（1825）左右］第五十五回就谈及此，其内容如下：

> 秦小春道：“妹子闻得世间小儿出花，皆痘疹娘娘掌管，男有痘儿哥哥，女有痘儿姊姊，全要仗他照应，方保平安。今你五位姊姊只知用药煎洗，若不叩祝痘疹娘娘，设或痘儿姊姊不来照应，将来弄出一脸花样，不独婉如姊姊那句择婿的话要紧，满脸高高下下，平时搽粉也觉许多不便。倘花样过深，还恐脂粉搽不到底，那才是个累哩。”红红道：“闺臣妹妹府上可供这位娘娘？”闺臣道：“此是庙宇所供之神，家中那里有此。”若花道：“妇女上庙烧香，未免有违闺训，这却怎好？”闺臣道：“上庙烧香，固非妇女所宜；且喜痘疹娘娘每每都在尼庵，去岁妹子海外寻亲，曾许过观音大士心愿，至今未了，莫若禀知母亲，明日我同五位姊姊，央了婶婶一同前去，岂不一举两便？”红蕖道：“妹子意欲求签问问哥哥下落，明日如果要去，妹子也要奉陪。”闺臣当时禀过母亲，与婶婶说明。好在紧邻白衣庵就有痘疹娘娘。到了次日，史氏带着唐闺臣、洛红蕖、阴若花、枝兰音、廉锦枫、黎红红、卢亭亭来到

间壁尼庵。[注]

这段文字除提到痘疹娘娘外，也语及痘儿哥哥与痘儿姊姊。李汝珍在北京曾待过颇长时日，小说中所述痘疹娘娘的原型，可能取材自北京庙宇中。清代到民国，北京东岳庙的神祇中就有瘢疹娘娘，而崇文门外南药王庙的娘娘殿中亦供奉痘疹圣母立毓隐形元君[注]。北京近郊妙峰山上的碧霞元君庙（又名天仙圣母庙），正殿亦奉祀碧霞元君、眼光、子孙、瘢疹、送生五元君[注]。

顺天府宝坻县民众拜的痘神，也是痘疹娘娘。李光庭（1773—?）在《乡言解颐》中记载，该县城内东栅栏外有火神庙，系明嘉靖四年（1525）重修完工，内有抱厦七间：东三间殿供三皇，俗谓药王；西三间殿供女像三尊，俗谓子孙、痘疹、眼光娘娘，故呼之为娘娘庙。该书又记载：酬神演戏之日，娘娘庙在四月十八日；而城内外各庙演戏，唯娘娘庙有庙会，“阗街塞巷，举国若狂”[注]。另外，晚清遵化州风俗，小儿出痘也“祀哥哥、娘娘”[注]。

天津百姓奉祀的则是瘢疹娘娘。咸丰年间，天津人周楚良有《津门竹枝词》云：“瘢疹娘娘举世钦，天花散处总无心。全凭造化分存殁，酬愿焚香但表忱。”另一首云：“时行花好阿娘欢，来谢娘娘戴道冠。献供更求长命锁，水哥豆姐也分盘。”[注]说的是民众谢痘神之事，凡是天后宫内与痘有关的大小神明，都分别得到谢礼。此中的瘢疹娘娘，应即供奉于天津天后宫中。昔日天津的天后宫，供奉有数尊专司痘疹的神祇，包括瘢疹娘娘、痘疹娘娘、施药仙官、散行痘疹童子、散行天花仙女、挠司大人、送浆哥哥、报事童子、挑水哥哥等，他们虽都是痘疹之神，但各司其职，形象也各具特色。如瘢疹娘娘被奉为“瘢疹回生元君”，左手握持一物，形如莲蓬，上面有许多瘢点，代表天花。施药仙君手持不同的药物，为人医治天花。散行痘疹童子与散行天花仙女，则帮人驱散天花之苦。挠司大人共有三位，通称“挠三大爷”，其身下有三

只黑狗，据说小孩出天花时，这三位神明可以替小孩挠痒，而狗则以舌头舔痘解痒。报事童子也叫“报事灵童”，手拿令旗，向人们预报有关天花之事。挑水哥哥则为水夫打扮，头戴斗笠，可以用挑来的水浇灭天花[注]。

有趣的是，直隶永平府昌黎县人魏三各（?—1850），精于治痘疹，“手到病除，不计药资，全活婴孩甚多”，晚年笃信佛法，自建痘佛寺于别业旁[注]。

山西东南的沁州武乡县中村西山之阳，有痘疹圣母庙，系康熙元年（1662）生员萧凝秀所建[注]。山西辽州和顺县东南方合山的懿济圣母庙，庙中东侧殿也供奉痘疹娘娘[注]。山西隰州永和县，每年三月二十三日，“祭赛痘疹圣母”[注]。

陕西西安府亦有类似神祇，如乾隆《临潼县志》记载：“疾病则祷城隍、关帝、药王。妇人信神尤甚，小儿疾或出痘，则祷娘娘，许愿戏醮、挂袍幡、牲果、香烛为常。”[注]延安府清涧县有大佛寺，在县北十五里，宣德、正统、成化、正德、万历年间曾多次重修，顺治庚子又重修，乡人有病，“有求必应，于痘疹尤验”[注]。又，嘉庆《延安府志》记载：延长县有痘疹庙，在东岳庙后；安塞县城内万寿寺东偏亦有痘疹娘娘庙，神姓高氏、王氏、方氏，原为徐州人，“显化于峨眉，香火甚盛，荆襄及秦中多祀之”[注]。由此看来，这三位痘疹娘娘在湖北及陕西一带似乎神威颇盛。而在陕北一带，每年正月二十六日，都要张灯设火、献痘神[注]。

河南河南府治洛阳县城，城内饮马胡衕有裴商庙。裴商为北宋徽州宣和年间人，能治小儿痘疹，活人甚多，死后乡人立庙祀之[注]。

清代山东的碧霞元君庙，多半也附祀痘神，如济南府博山县夏庄的泰山行宫，中祀碧霞元君，左祀眼光司目，右祀瘢疹司痘[注]。莱州府莱

阳县，直至民国时期依然有此习俗："痘有神谓之痘哥哥、花姐姐，疹有神谓之疹痘娘娘。"(注)

三

乾隆初年，曹雪芹（1716?—1763）撰《红楼梦》，在第二十一回提及凤姐之女大姐儿出痘，凤姐赶紧遣人一面打扫房屋供奉痘疹娘娘，一面传令家人禁忌煎炒等物，一面命平儿打点铺盖衣服与贾琏分房，一面又拿大红尺头与奶娘、丫头亲近人等裁衣。外面又打扫净室，款留两位医生，轮流斟酌诊脉下药，十二日内不让其回家。贾琏只得搬出外书房来斋戒，凤姐与平儿都随王夫人日日供奉痘疹娘娘(注)。由此可见北京出痘供痘神的习惯。

清代皇室为皇子种痘，同样供奉痘神。据清宫《阿哥种痘文件簿》记载：乾隆二十八年（1763）二月十四日，十五阿哥永琰种痘时，圆明园五福堂种痘房内也设置供桌、围屏等。当天下午申时，布种喜痘仪式正式开始。诸天总圣桌上供摆鲜果五碗、干果五碗、清茶三盅，及供献菜五碗、蒸食五碗、玉露霜五碗。内务府总管桂元率蔡世俊等四位医士捧着天花疫苗器皿，于诸天总圣供桌前供苗，拈香行礼。稍后，蔡世俊等人于供桌前请出疫苗，植入十五阿哥的鼻中。申时正，在安顿好十五阿哥后，桂元率蔡世俊将供奉焚化，布种喜痘之仪告一段落。至三月初四日，蔡世俊等联名上奏，提到喜痘"颗粒分明，红活光润，上顺大喜，理宜供圣"。同时，桂元亦奏请供圣。乾隆随即批准，内务府于是开始布置殿堂，设祭供圣，所供诸圣依次为：正面是天仙娘娘，其左为瘢疹娘娘，其右为眼光娘娘。殿堂东厢供痘儿哥哥、药王、城隍；西厢列供痘儿姐姐、药圣和土地。此后，桂元每日皆率相关人员在诸圣前拈香顶礼祈福。至三月十一日，蔡世俊等上奏："种得十五阿哥喜痘，八朝陆续出齐，头面周身，共得二十余粒，应期起长行浆，今浆满充足，

仰托皇上洪福上顺大吉，于十五日乃十二朝之期，理宜送圣，谨此奏闻。”三月十四日，桂元奏请于次日举行送圣典礼获准。三月十五日卯时，桂元率领身着吉服、披红缎、插金花的医士，至天仙娘娘前拈整把香行礼。礼毕，瞻礼首领及太监等依次将诸圣请入轿中。天仙娘娘与痘儿哥哥、痘儿姐姐坐头轿，瘢疹娘娘与药王、药圣坐第二轿，眼光娘娘、城隍、土地坐第三轿。紧接着，声势浩大的送圣队伍从正甬路横穿圆明园，直奔西马厂。到达后，队伍依次排列，掌仪太监将法船、马、轿、法器等摆定，总管桂元拈香行礼，献清茶三盅。其后，四位医生列班行礼毕，送焚仪式即开始。与此同时，五福堂内也开始清理扎彩，布种喜痘的过程就此圆满收场[注]。

据说同治十三年（1874）穆宗出痘时，慈禧太后曾祈痘于天仙圣母庙[注]。宫中亦依照旧仪设娘娘神位。据恽毓鼎（1862—1917）《崇陵传信录》记载：“甲戌十二月初四日，痘已结痂，宫中循旧例谢痘神娘娘，幡盖香花鼓乐，送诸大清门外。”[注]

当时，在京官员亦无不如此。道光二年（1822），祁寯藻（1793—1866）在京邸，其《痘诗付彭孙》有句云：“金童玉女环守床，求医不得祈神禳。”诗注：“时俗小儿出痘，必祀痘神。”[注]按北京习俗，家中小儿出痘，供的是碧霞元君，病愈后要送娘娘。嘉庆年间，前因居士《日下新讴》有诗咏道：“当差儿见痘花苗，家供娘娘十二朝。鼓乐深宵送神去，揭□贺礼馈炉烧。”诗注云：“小儿出痘，名为当差。家供碧霞元君，至十三朝四鼓时即撤供，送神归庙，为谢娘娘。是日，亲朋各以炉烧饼食馈贺，谓之揭盖□。”[注]而据Juliet Bredon与Igor Mitrophanow描述：北京人家若有出痘者，每将痘神娘娘延请到家中，供奉娘娘神像，日日祈求保佑，敬谨侍奉，深怕有所得罪。若病人痘愈，则将神像放入纸轿或纸船中，在稻草堆中焚化送走。若是病人死了，则她将被从家中逐出[注]。又据常人春言：当时家里所供的神像，皆为“天仙圣母碧霞元君”的纸像，小儿的母亲必须“晨昏三叩首，早晚一炉香”。一旦小

孩病愈（一般为十二天），必须在第十三天夜间四更天举行撤供仪式，答谢娘娘。病家往往请裱糊匠糊一神龛，里面贴娘娘神马，谓之“娘娘驾”，供于正厅中央，陈设祭品五供，高点红烛。四更天之前，由小儿的母亲至娘娘驾前上香，全家及近亲一一叩拜，这时鼓手们便以大锣、大铜鼓等乐器奏出乐曲。拜罢撤供，随即请娘娘起驾。如果是巨大尺码的神龛，当由二人、四人乃至八人抬着，以示庄重威严。如是小龛，则由孩子的母亲一人捧着，由鼓乐前导，出门往东，至附近广场焚化。在这之后，富户人家办酒席宴请宾客，来祝贺者除送礼金之外，主要送的是一种名为“鼓盖儿”的点心（形如烧饼而中空）。如果是贫家，则不办事，只由孩子母亲给娘娘的纸像烧一股高香，磕三个头，之后将娘娘纸马请至大门外，往东走上几步然后焚烧，即告礼成。近亲们再送几包“鼓盖儿”表示庆贺，聚在一起吃顿卤面[注]。抗战结束后，老舍（1899—1966）曾回忆：小时候学当裱糊匠，遇上闹天花，得为娘娘们忙一阵。九位娘娘须糊九顶轿子，红马、黄马各一匹，九份凤冠霞帔，还得预备痘哥哥、痘姐姐的袍带靴帽及各样执事；“如今，医院都施种牛痘，娘娘们无事可做，裱糊匠也就陪他们闲起来了”[注]。常人春亦言：北京送痘疹娘娘的风俗，在进入民国以后，才随着小孩多接种牛痘，少有自出天花者，渐渐被淘汰[注]。

天津民众逢家人出痘，家中同样供奉痘神，并有许多禁忌。民国《天津志略》记载：“儿出痘，称之曰天花。是时，家人口戒不吉之语，谓恐得罪痘神。且须燃红纸于四处照之，谓不如此，痘即内陷。痘出十二日，祀痘神，戚友馈以鼓盖，欲痘之发生也。”[注]天津种痘与种牛痘，也仍崇奉痘神。根据数据显示，清中叶以后，种痘法传到华北。清朝末年，天津出现牛痘局，用病儿痘浆接种，并逐一传接。牛痘痊愈掉痂时，家人必要到扎彩作坊去扎一套扎彩。这些扎彩系依天后宫所供主司天花各神，仿其衣履、冠带、舆辇、仪仗及使用的物品，由扎彩作坊用彩纸扎糊成之象形物。当地种痘的家庭，则根据自己的经济能力酬神。富有者均扎全副扎彩，包括天后娘娘、子孙娘娘、送生娘娘、眼光

娘娘、瘢疹娘娘等共十位娘娘，以及其他与天花有关之诸从神。另外，还包括十位娘娘乘坐的辇驾及全副的旗、锣、伞、扇、金瓜、斧、钺、朝天蹬等銮驾仪仗，十位娘娘的凤冠、玉带、裙、履等，其他从神的衣帽靴鞋及挠三大爷的痒挠、挑水哥哥的水桶和四盆纸花等。倘若财力有限，可免去舆辇仪仗，谓之半副；若再减去衣履，称为一角。但无论多么贫穷，纸花这一象征天花的扎彩绝不可少，一般扎二至四盆不等。以上扎彩，必须和原在种痘时即供奉的痘疹娘娘神马一并供奉，烧香上供，次日上午焚化，称作“谢奶奶”。另外，还有一种酬神方式，即家人赴天后宫进香，也有带鲜花焚化的，其实是为了省钱。送娘娘这一天，孩子的亲友等都要来看望、庆贺，并送上一种在脆皮上洒满芝麻的小点心，俗称为“掉痂烧饼”。这种酬谢痘神的风俗，在20世纪30年代，仍流行于文化传统较强的老城区及城郊，直到50年代初才逐渐消亡[注]。

洋痘虽渐渐流行，许多地方还是存在着供娘娘、谢娘娘之风。抗战前夕，河北《顺义县志》记载：“小儿种痘时，家供痘神。十二日后，戚备烧饼馈送相贺，名曰揭疙渣。”[注]河南《偃师县风土志略》亦记载：“数月或将一岁，遇春日则种牛痘一次”，种痘之后，“有烧纸神前，谓之还牌之俗”[注]。河南《重修汝南县志》亦云：“仲春、季春小儿种痘，每遇废历初一、十五，老媪多往各庙或十字路口备供菜，剪彩纸作红黄色花，俗曰插花，家设筵席，亲友往贺，馈礼多寡，贫富不同。”[注]

经由以上考察可知，天花对明清华北民众的生命威胁甚巨，婴幼儿的死亡率更是因此而居高不下。由于天花病毒主要通过空气传染，虽然其流行不分城乡，但城市因为人口聚集等特性，其传染情况往往较乡村严重，如北京每三年即爆发大流行。在痘疹流行之时，若逢家中有人出痘，除了请医生看诊之外，普遍有祈求神祇保佑的习俗，而城隍庙、东岳庙、观音寺、天后宫等庙宇的痘神，更是华北居民祝祷的主要对象。从现存数据来看，在明中叶以前，华北地区的痘神信仰已经存在，其中奉祀痘疹娘娘或痘母最为普遍，另外又有其他神祇职司痘疹，如山东有

张元帅，河南有裴商，陕西则有三娘娘，观音与天后也兼涉救痘之事。明清时期，华北地区职司痘疹的神祇，随着百姓心理需求而不断增生，起初仅有痘疹娘娘或痘母，后来又有痘儿哥哥、痘儿姐姐，以及其他辅佐的小神，如天津天后宫内的报事灵童、挑水哥哥、送浆哥哥、挠司大人、散行痘疹童子、散行天花仙女等。按照各地习俗，出痘之家多半至庙宇祈祷，或礼请纸马至家中供奉，痘愈之后举行送神仪式。这种情况在种痘法出现后没有太大变化，种痘的医者多半也令病家请神设供，时时拈香祝祷。晚清西洋牛痘法传入中国后，痘神信仰虽渐渐受到影响，但拜痘神与谢痘神之风甚至到抗战时期还存在着。倘若我们走在当时的北京及其他城镇，应该会遇上送痘疹娘娘的队伍。

---

1. 范行准：《中国预防医学思想史》，上海，华东医务生活社，1953年，106—108页。
2. 新宮学：《明代の首都北京の都市人口について》，载《山形大学史学论集》，1994（11），36—39页。韩光辉：《辽金元明时期北京地区人口地理研究》，载《北京大学学报》1990（5）；韩光辉：《北京历史人口地理》，104、128、327页，北京，北京大学出版社，1996；王均：《1908年北京内外城的人口与统计》，《历史档案》1997（3）。
3. （清）赵怀玉：《亦有生斋集·诗集》，卷16，《痘殇行》，18页，见《续修四库全书》，第1469册，上海，上海古籍出版社，2002年。
4. （明）王鏊：《王文恪公集》，卷11，《赠陈希夷序》，9页，台北，“中央研究院”历史语言研究所。
5. （明）许弘纲：《群玉山房集》，卷4，《明故太学生君坦李生偕配许孺人合葬墓志铭》，见《四库未收书辑刊》第5辑24册，北京，北京出版社，1997年，20页。
6. （明）王直：《抑庵文集·后集》，卷9，《赠邹孟义序》，见《景印文渊阁四库全书》，第1242册，台北，台湾商务印书馆，1983年，23页。
7. （明）岳正：《类博稿》，卷9，《瘗应元儿铭》，见《景印文渊阁四库全书》，第1246册，9—10页。
8. （明）夏良胜：《东洲初稿》，卷9，《女进第圹铭》，见《景印文渊阁四库全书》，第1269册，9—10页。
9. （明）姚希孟：《棘门集》，卷9，《殇儿宗明志铭》，见《四库禁毁书丛刊》，集部第178册，北京，北京出版社，2000年，691—692页。

10. （明）张采：《知畏堂诗文存》，卷7，《张殇童矿铭》，《四库禁毁书丛刊》，集部第81册，34页。

11. （明）王铎：《拟山园选集》，卷63，《女佐圹碣》，见《四库禁毁书丛刊》，集部第88册，22页。

12. 《大清世祖章（顺治）皇帝实录》，卷21，“顺治二年十一月壬子条”，12页。

13. 《大清世祖章（顺治）皇帝实录》，卷23，“顺治三年正月丁丑条”，12页。

14. 《大清世祖章（顺治）皇帝实录》，卷61，“顺治八年十二月己未条”，13页。

15. （清）方桑如：《集虚斋学古文》，卷11，《药房弟妇沈氏墓志铭》，1页，见《四库全书存目丛书》，集部263册，台南，庄严文化事业公司，1995—1997年；（清）王熙：《王文靖公集·年谱》，30—31页，见《四库全书存目丛书》集部214册。

16. 《大清圣祖仁（康熙）皇帝实录》，卷106，“康熙二十一年十一月癸丑条”，3页。

17. 《大清圣祖仁（康熙）皇帝实录》，卷106，“康熙四十一年十月庚寅条”，13页。

18. （清）敦诚：《四松堂集》，卷4，《哭芸儿文》《哭妹侄侄女文》，台北，文海出版社，1987年，24—27页。并参见杜家骥：《清代天花病之流传、防治及其对皇族人口之影响初探》，见［美］李中清、郭松义编：《清代皇族人口行为和社会环境》，北京，北京大学出版社，1994年，164页。

19. （清）蒋士铨著，邵海清校，李梦生笺：《忠雅堂集校笺·诗集》，卷11，《痘殇叹》，上海，上海古籍出版社，1993年，864页。

20. （清）赵怀玉：《亦有生斋集·诗集》，卷16，《痘殇行》，见《续修四库全书》，第1469册。

21. （清）曾鼎：《痘疹会通·自叙》，2页，台北，“中央研究院”历史语言研究所傅斯年图书馆藏微卷。

22. （清）邱熺：《引痘略》卷首朱序，1—2页，见《续修四库全书》，第1012册。

23. （清）汤鹏：《海秋诗集》，卷13，《痘殇叹》，11页，《续修四库全书》，第1529册。

24. （清）王鸣盛：《西庄始存稿》，卷26，《纪心斋，〈啼猿集〉序》，23页；卷11《风疾小愈子女相继痘殇悲惨之余诗以代哭一百韵》，见《续修四库全书》，第1434册。

25. David Field Rennie, Peking and the Pekingese during the First Year of the British Embassy at Peking, London, John Murray, 1865, vol. I, p. 178—180；中译本《北京与北京人》，李绍明译，北京，国家图书馆出版社，2008年，120—121页。

26. （清）于沧澜、蒋师辙等纂修：（光绪）《鹿邑县志》，卷16，《杂记》，台北，成文出版社，1976年，5页。

27. （清）宫懋让、李文藻等修纂：（乾隆）《诸城县志》，卷2，《总记上》，台北，成文出版社，1976年，27页。

28. （清）董学礼纂修，（清）宋名立增修：（康熙）《裕州志》，卷1，《地理·祥异》，台北，成文出版社，1976年，25页。

29. （清）董学礼纂修，（清）宋名立增修：（康熙）《裕州志》，27页。

30. （清）金文淳：《原序》，见（清）陈奇生：《痘科扼要》，3页，台北，“中央研究院”历史语言研究所傅斯年图书馆藏清乾隆二十八年重刊本微卷。

31. （清）董上贲：《刻痘疹书序》，见（清）董维岳：《痘疹书》，3页，见王春瑜：《中国稀见史料》，第1辑第35册，厦门，厦门大学出版社。

32. （清）许葭村著，宋晶如编译：《秋水轩尺牍·与陈笠山》，台南，大孚书局，1987年，183页。

33. （清）张丰：《救荒记事》，见陈鹤侪、刘东候、丁倬千纂修：（民国）《潍县志》，卷3，《通纪二》，台北，台湾学生书局，1968年，8页。

34. （清）张丰：《救荒记事》，见陈鹤侪、刘东候、丁倬千纂修：（民国）《潍县志》，卷3，《通纪二》，台北，台湾学生书局，1968年，19页。

35. 李凯明、耿步蟾修纂：（民国）《灵石县志》，卷12，《灾异》，台北，成文出版社，1968年，3页。

36. （清）韦衮：《劝瘗幼骸》，见贾毓鹗、王凤翔等修纂：（民国）《洛宁县志》，卷8，《艺文续》，台北，成文出版社，1968年，13页。

37. （清）宋琬纂修，（清）张朝琮续修：（康熙）《永平府志》，卷5，《风俗》，30页，见《四库全书存目丛书》，史部213册。

38. （清）程儒珍，《掩骸说》，见仵墉、高凌霨等修纂：（民国）《临榆县志》，卷9，《建置编·城池》，台北，成文出版社，1968年，26页。

39. （明）康海：《对山集》卷14，《栲儿豆痊》，8页，东京：高桥情报，1990年。

40. 关于痘神的研究，参见Donald R. Hopkins, Princes and Peasants: Smallpox in History,Chicago, The University of Chicago Press, 1983, 135—138页；吕宗力、栾保群：《中国民间诸神》，石家庄，河北人民出版社，1986年，481—482页；马书田：《华夏诸神》，北京，北京燕山出版社，1990年，328—331页；徐晓望：《福建民间信仰源流》，福州，福建教育出版社，1993年，338、340、341—342、345—346页；马冀、宋文坤编著：《民间俗神》，太原，北岳文艺出版社，1994年，199—201页；Chia-Fang Chang, “Aspects of Smallpox: Its Significance in Chinese Societ”，Ph. d. dissertation, University of London, School of Oriental and African Studies, 1996, pp. 116—121, 176—179；潘恩德编著，潘兆耀绘图：《全像民间信仰诸神谱》，成都，巴蜀书社，2001年，170页；殷伟、殷斐然著：《中国民间俗神》，昆明，云南人民出版社，2003年，188—191

页；麻健敏：《清代福州旗人珠妈信仰研究》，载《福建论坛》，2006（12）；麻健敏：《清代福州满族萨满信仰与本土巫文化的结合》，载《中央民族大学学报》，2007（1）；王嘉斌：《清代天花防治研究》，台北，东吴大学历史学研究所硕士论文，2007年，19—25页。

41. 《三宝万灵法忏》，见（明）白云观长春真人编纂：《正统道藏》，第33册，台北，新文丰出版公司，1985年，718、734页；《神霄遣瘟送船仪》，见《正统道藏》，第51册，187页。

42. 《元始天尊说东岳化身济生度死拔罪解冤保命玄范诰咒妙经》，见《正统道藏》，第58册，270页。

43. 参见（明）刘焘：《重修插花庙记》，（清）庄日荣、胡淦等修纂：（乾隆）《沧州志》，卷15，《艺文》，台北，成文出版社，1975年，1323—1326页。

44. 相关研究，参见罗香林：《碧霞元君》，载《民俗》1929（69—70页）；吕继祥：《泰山娘娘信仰》，北京，学苑出版社，1994年，36—93页；田承军：《碧霞元君与碧霞元君庙》，载《史学月刊》2004（4）；刘晓：《海外汉学家碧霞元君信仰研究——以英语文献为中心》，载《河南教育学院学报》，2008（3）；Kenneth Pomeranz著，Christopher C. Heselton、林敏译：《上下泰山——中国民间信仰政治中的碧霞元君（约公元1500年至1949年）》，载《新史学》，2009（20/4）。

45. （明）佚名：《灵应泰山娘娘宝卷》，见濮文起主编：《中国宗教历史文献集成2·民间宝卷》，第4册，合肥，黄山书社，2005年，348、362—364页。

46. （清）佚名：《泰山真经》，见濮文起主编：《中国宗教历史文献集成2·民间宝卷》，第4册，451—452页。

47. （明）萧蕃、郑孝等修纂：（嘉靖）《兴济县志》卷下，《金石志》，42—43页，见《故宫珍本丛刊》，海口，海南出版社，2000年。

48. （明）安三乐：《鼎建圣母庙碑记》，见（清）陈洪书、王锡侯等修纂：（乾隆）《望都县新志》，卷7，《艺文志》，7—8页，《四库禁毁书丛刊》，史部第73册。

49. （清）麻鏊：《重修圣母庙并十王碑记》，见（乾隆）《望都县新志》，卷7，《艺文志》，10页。

50. （明）无名氏撰：《三教源流圣帝佛祖搜神大全》，卷5，《张元帅》，台北，台湾学生书局，1989年，12页。

51. （明）余象斗：《北游记》，卷3，《祖师收瘟过火焰山》，台北，天一出版社，1985年，10页。

52. （清）陈梦雷编：《古今图书集成·方舆汇编·职方典》，卷546，《延安府部汇考六·延安府祠庙考·安定县》，台北，鼎文书局，1976年，343页。

53. （清）吴达礼：《太平宫碑》，收入北京图书馆金石组编：《北京图书馆藏中国历

代石刻拓本汇编》，第62册，郑州，中州古籍出版社，1989年，5页；Susan Naquin, Peking:Temples and City Life, 1400-1900, Berkeley, University of California Press, 2000, p. 427。

54. ［日］泽田瑞穗：《中国の民間信仰》，东京，工作舍，1982年，40、44—45页；林岩、范纬：《老北京的庙会：白云观庙会、蟠桃宫庙会、东岳庙庙会》，北京，文物出版社，2004年，97页。

55. 林岩、范纬：《老北京的庙会：白云观庙会、蟠桃宫庙会、东岳庙庙会》，144页。

56. （清）李汝珍：《镜花缘》，台北，世界书局，1974年，223—224页。

57. 马书田：《华夏诸神》，329—330页。

58. 吴效群：《妙峰山：北京民间社会的历史变迁》，北京，人民出版社，2006年，5页。

59. （清）李光庭著，石继昌点校：《乡言解颐》，卷2，《地部·寺观》，24—26页，北京，中华书局，1982年。

60. 原载（光绪）《遵化通志》，转引自丁世良、赵放主编：《中国地方志民俗资料汇编·华北卷》，北京，书目文献出版社，1989年，250页。

61. （清）周楚良：《津门竹枝词》，见（清）郝福森：《津门闻见录》，收入《天津图书馆孤本秘籍丛书》，卷3，北京，中华全国图书馆文献缩微复制中心，1999年，51页。

62. 尚洁主编：《天津民俗》，兰州，甘肃人民出版社，2002年，293—294页。

63. 陶宗奇、张鹏翱等修纂：（民国）《昌黎县志》，卷8，《人物志下》，台北，成文出版社，1968年，25页。

64. （清）高鉷纂修：（康熙）《武乡县志》，卷2，《坛庙》，见《故宫珍本丛刊》第77册，4页。

65. 陈美青：《山西和顺合山神庙剧场及其碑刻考》，载《中华戏曲》2007（2）。

66. 段金成等纂：（民国）《永和县志》，卷5，《礼俗略》，台北，成文出版社，1968年，8页。

67. （清）史传远纂修：（乾隆）《临潼县志》，卷1，《礼仪·祷祝》，台北，成文出版社，1976年，27页。

68. （清）廖元发、白乃建修纂：（顺治）《清涧县志》，卷2，《祠祀志》，10—11页，见《清代孤本方志》第2辑，第9册，北京，线装书局，2001年。

69. （清）卫哲治、顾栋高等修纂：（嘉庆）《延安府志》，卷36，《祠祀》，第693册，7、23页，见《续修四库全书》。

70. 张小兵：《陕北防疫风俗》，载《华夏文化》1997（3）。

71. 《古今图书集成·方舆汇编·职方典》，卷433，《河南府部汇考七·河南府祠庙考上·府城·洛阳县附郭》，437页。

72. 代洪亮：《社会记忆的空间——以清代山东碧霞元君信仰为中心》，载《济南大学学报》，2003（3）。

73. 梁秉锟、王丕煦等修纂：（民国）《莱阳县志》，卷3，《礼俗·其他习惯·疾病迷信》，台北，成文出版社，1968年，24页。

74. （清）曹雪芹、（清）高鹗原著，冯其庸等校注：《革新版彩画本红楼梦校注》，台北，里仁书局，1984年，330—331页。

75. 胡忠良：《乾隆十五子种痘》，载《紫禁城》1993（6）；胡忠良：《清宫中的“阿哥种痘”》，载《中华遗产》2007（5）。

76. 徐珂辑：《清稗类钞·时令类·京师逛庙日期》，北京，中华书局，1984年，第1册，8页；Susan Naquin, Peking: Temples and City Life, p. 561。

77. （清）恽毓鼎：《崇陵传信录》，台北，新兴书局，1976年，315页。

78. （清）祁寯藻：《亭集·后集》，卷9，《痘诗付彭孙》，见《续修四库全书》第1068册，2页。

79. （清）前因居士：《日下新讴》，载《文献》，1982（12）。

80. Juliet Bredon and Igor Mitrophanow, The Moon Year: A Record of Chinese Customs and Festivals, Shanghai, Kelly & Walsh, 1927, p. 281—282.

81. 常人春：《老北京的风俗》，北京，北京燕山出版社，1990年，249—251页。

82. 老舍：《我这一辈子》，上海，惠群出版社，1950年，3页。

83. 常人春：《老北京的风俗》，250页。

84. 宋蕴璞辑：（民国）《天津志略·概要·礼俗·育儿情形》，第1编，台北，成文出版社，1969年，25页。

85. 尚洁主编：《天津民俗》，203页。

86. 李芳、杨得馨等修纂：（民国）《顺义县志》，卷12，《风土志·礼俗》，台北，成文出版社，1968年，4页。

87. 乔荣筠撰：（民国）《偃师县风土志略》，第5编，《礼俗·生育》，台北，成文出版社，1968年，49页。

88. 陈伯嘉、李成均等修纂：（民国）《重修汝南县志》卷11，《社会·礼俗·交际》，台北，成文出版社，1976年，5页。

法律地狱：关于中国宗教正义观念和法律的比较

[法] 巩涛（Jérôme Bourgon）著
孙家红 译

天网恢恢，疏而不漏。(注)

阳世奸雄违天害理皆由己，

阴司报应古往今来放过谁。(注)

引子：一名法史学者何以关注地狱和庙宇

“阴谴”在中国是一个植根很深的信条。现如今，它在大众文化中仍旧保有一种生动的特色。例如，四川省的丰都就长期被传说成通往阴曹地府之门。从明朝开始，东岳庙“逐渐深入于首都日益广阔的文化和宗教生活当中”(注)。每当农历三月二十八，东岳庙的主神、恰好也是阴间的裁判者——东岳大帝的生日，涌入该庙的人流达到高潮。清朝的史料这样描述道：

> 东岳天齐神君，俯察人间善恶，为阴司主宰。……每入东岳庙，临七十二司殿前，顿生恐惧之心。(注)

韩书瑞进一步解释道：“通过活物大小的泥偶，报应和惩罚被可怖

地描绘出来。”如今，这些泥塑已从“文化大革命”的破坏中得到恢复。曾与东岳庙相对的，是更为惊悚恐怖的“十八层地狱庙”雕塑。这些展现死尸万般痛苦姿态的雕塑，在被毁以前有照片存留下来，因而成为详尽研究此类宗教表现手法的原始素材[注]。

我在主持一个关于“中国酷刑”的研究项目时——将之作为中国半殖民时代的一种表现[注]，开始接触这样的照片。奇怪的是，我发现一些“十八层地狱”的图景被制成了明信片，并且其中一些被当成真实的“中国酷刑”寄了出去。例如，有一名法国士兵定期寄明信片给他的朋友，以完成后者关于中国酷刑的收集。在这样一组明信片上，有些是真实的斩首或凌迟照片，有些则是关于十八层地狱的寺庙雕塑。由此，进入我眼帘的两个截然不同的组成部分——在帝制中国晚期，想象的阴间惩罚和现实执行的刑罚——好像被融合在一起了（图1）。事实上，如同前项课题所能确认的那样，在西方的“中国酷刑”神话恰恰源自这一混淆。自19世纪上半叶以来，在法国国家图书目录中即有“中国酷刑”（supplices chinois）的收集[注]，展示着惊悚的画面。

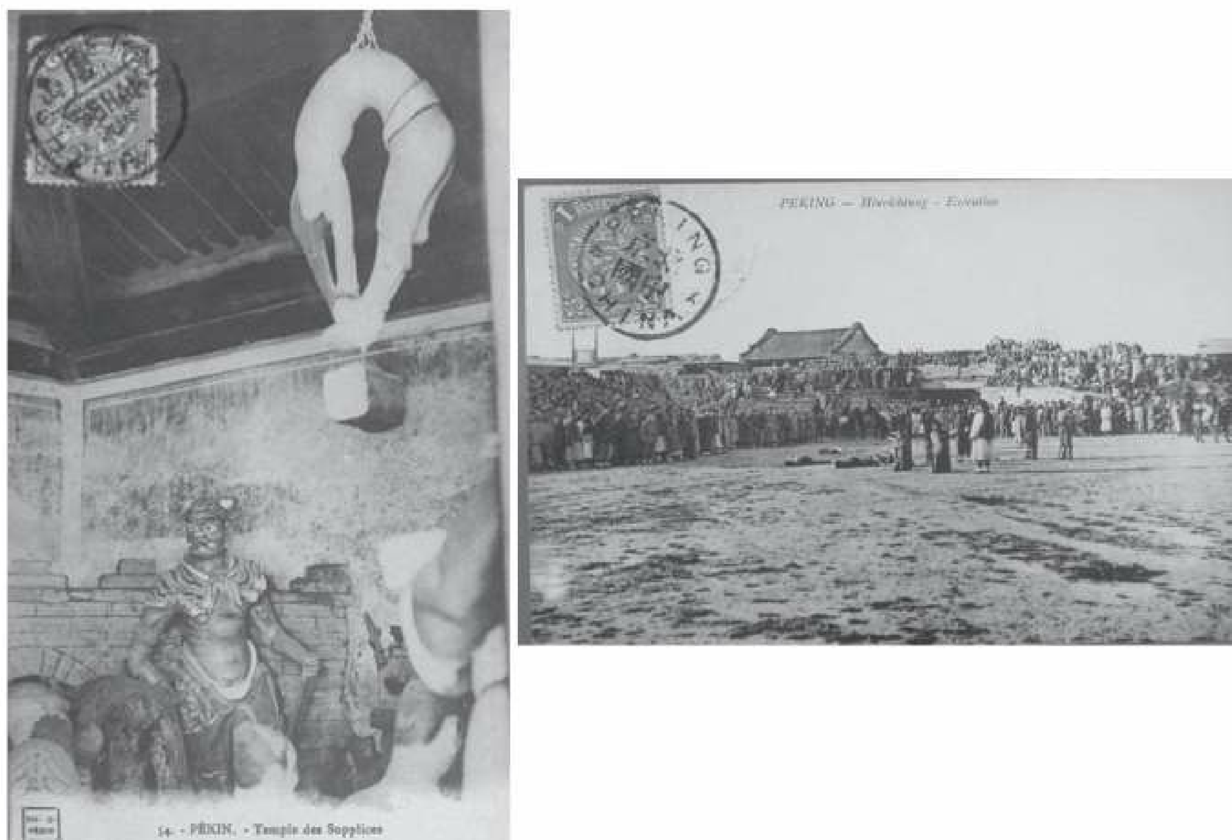


图1 法律与地狱的混淆（两张1912年的明信片）

除了西方人对中国酷刑的偏见外，这种混淆还源于两种文化之间的显著反差。西方人积极搜求司法苦难的图像，与他们所习见的本国情况进行对比。在那里，上帝本人经历死刑的折磨升天了，绞刑架则不断地给艺术家和科学家们提供解剖学上新鲜的模型或原始素材(注)。在西方，遭受折磨的躯体被视作神化的表征，因而苦难成了艺术和文学作品的重要主题。同时，苦痛成为道德衡量的一个基本标准，比如用来评价死刑的执行是否人性化。在中国，审美观和道德价值建立在完全不同的范式之上。遭受苦痛的躯体，除了罪恶、惩罚、羞耻或其他无关紧要的价值外，毫无意义。因此，除了广东出口的水彩画属于特例，在中国的历史上关于司法的表现是缺乏的和不准确的。在中国人的写作和绘画作品中，对行刑和酷刑的描绘也是少之又少的。职是之故，当所有其他主题——包括一些诸如检验冢尸之类阴郁的和“不纯的”主题——被精心处理

的时候，在关于行政和法律的文学作品中，对于刑罚的执行以及行刑者的任何信息甚或反应都付之阙如[注]。相反，由令人惊悚的成群的刽子手所演绎的刑罚百态，可以在书籍或寺庙雕塑所呈现的地狱中找到。这样一种强烈对比并不是偶然的，而是结构性的。中华帝国的文化是这样的：尽管行刑在公共场所普遍发生，无论是叙述、图画，或者任何形式的记忆都无关紧要；而留给死人的折磨和刑戮，才会以图像、叙述展现出来，给人留下鲜活的记忆。

这自然滋生了一种疑惑：被压抑的活生生的行刑图像，在阴谴的幌子下，获得了复归。我们是否应该将中国的地狱视作“压抑的复归”，显示了无意识的，或者至少是从未被言说的中国法律实景？这种假设促使法律史学者们仔细考察地狱、寺庙，以及相关的宗教信条，并将之当作可能的资料来源。其实，早在六十年前，仁井田升（Niida Noboru）在其关于中国刑法史的权威著作中就设有专章——“敦煌発見十王経図巻に见えた刑法資料”（敦煌发现《十王经图卷》所见刑法史料）[注]。一件10世纪的手稿显示地狱“十王”正在指挥折磨罪孽深重的死者，用以展示诸如笞杖、鞭打、枷示等司法行为。仁井田升解释道，自中唐以来，这些画面就是堪以接受的真实审判活动的表现形式[注]。即便仁井田升对于《十王经卷》观察细微，很能令人信服地证明那个遥远的时代，但这种方法不应被鲁莽地推广，以免陷入矛盾之中。区分现实与奇异的折磨，其标准是什么？假定地狱提供了错乱和扭曲的现实影像，我们又如何衡量其扭曲的程度？在我与蒂姆·布鲁克（Tim Brook）和格雷格·布卢（Greg Blue）撰写的《“凌迟处死”酷刑的历史研究》（*Death by a Thousand Cuts*）一书中，有一整章将凌迟与地狱般的“十王”折磨致死进行了比较，前者据说自11世纪开始出现，后者则如《玉历》中所显示的那样[注]。

将此世和彼世的折磨进行对比，会引起宗教史学者的兴趣。惩罚的表现形式引领法律史学者踏上通往地狱之路；而关于彼世活跃的司法审判的研究，却引领宗教史学者越来越明晓法律和司法实践。地狱及其布

景已经成为两个领域专家之间进行多成果交流的地方，而在此之前，彼此竟遥不可及。如果康豹（Paul Katz）关于中国“正义观”的整体分析终有成功之日，这或许会形成一个统一的研究领域。康豹的基本观念是：在宗教和人间司法中存在着“司法的连续统一体”（judicial continuum），以致庙宇应该作为司法的基本元件立在衙门旁边[注]。“连续统一体”一词旨在强调由中国法律文化构成的连贯结构，它肇源于宗教和法律元素“正义观”之间强烈的交互作用。这是一个精心构筑的、非常令人感兴趣的理论。如同我们在知识上每一个新的步伐，这个理论一定要设法仔细检验，了解它在给定的范围内多大程度地实现或超出我们的预期，使其不至于造成误导。

下面的讨论着眼于法律和宗教二维密切关联的问题，旨在检验“司法的连续统一体”，追踪与司法相关的描述，或者必要时的“不连续性”。首先要说明的是，当差异变得无关紧要，而“统一体”的概念令人信服之时，刑罚的测度和编纂就成为问题。其次，我们将检验此世和彼世司法程序和实践的类似之处，以追问它们的“交互作用”是否影响了人类的司法过程。再次，我们将回到死刑的执行，在那里，人神界域之间的“连续统一体”是最值得质疑的。结论部分，我将倾向于把康豹的“连续统一体”看作“刑罚文化”的司法表征。在这其中，神与人的法律构成了一个天衣无缝的网，无人能从中逃脱，以致所有的犯罪与罪恶，终将获得它们正义的报偿。

一 死人和活人的刑法

中国人的地狱固有地是一个官僚政治的世界[注]。公元前4世纪墓葬的考古发现使人们见识到，地下世界已经被构思成一个官僚化的政府。这保持了中国地狱的典型特征，直到现代；尽管在东汉时期发生了重要的转变：自那以后，通过道教的神职人员，将天帝的法律规定和司法程

序强加于官僚化的地下世界。控制地盘、保持边界、免于死鬼的侵犯，是古代官僚机构的重要职能，使活人和亡者形成秩序井然而又全然分离的两个世界。相对而言，道士是与另外一重世界频繁进行交流的“调人”，或者说，他们是专业的“阴阳穿越者”。他们通过模仿法令形式的驱邪咒语，假装具有掌控魔鬼的力量，并借此获得威信。在这些驱邪咒语中，最典型的诵词就是套话“急急如律令”——它是官僚化的冥界法律的生动体现。事实上，驱魔者可以使用一种“鬼律”，表面上与当时中国政府的法律机构极其类似。然而，当我们没有发现诸般罪恶的清单，以及与之相应的刑罚等级时，对于这些“鬼律”是否能够被当作刑律法典，充分地接受这一术语，专家们则产生了分歧。在佛教的影响下，中国法律编纂中两个众所周知的典型特征也可以在地狱的后续版本中得到确认。相反，道家“鬼律”包含了魔鬼应予遵循的准则，更重要的是，包含了它们的名字和方位——在驱邪咒语中用来召唤它们，并迫使其遵守法律和政令。道教神职人员对于冥界的神性力量，源自他们能够适当地“叫出它们（魔鬼）的名字”，通过驱邪咒语召唤并消灭它们。这样的行为更像是行政的而非法律的，但是，我想提出，它们构成中国法律思想中的一大进步，并为成文法律的编纂奠定了基础：罪的定性、分类恰恰存在于“罪名”之中。一方面，从冥界驱除魔鬼的阴霾；另一方面，镇压阳间的犯罪，二者皆是通过一个相同的精神机制，仰赖掌控命名技巧来实现的——这是易于招人怀疑的，但或许这就是道教神学对中国犯罪学的贡献。

其间，通往冥界法律和司法的关键一步是由佛教完成的。佛教的地狱由一连串的冥司组成，法王主持其中，分配刑罚，每一项刑罚对应着某类特定的罪行。在印度佛教传入中国以前，这一司法观念就已具备。在中国，它与道教传达的官僚政治观念不期而遇。随后，这两种观念具有了共性。尽管如此，二者却没有完全合并，而是皆受制于法国基督教炼狱史专家雅克·希福洛（Jacques Chiffoleau）所谓的“彼世之会计”[注]。死者必须为他在阳世所行的罪恶埋单。罪恶的价格，用苦难的数量和时间的长度做了标识。活人可以通过向他们的灵魂祈祷，或者雇用宗教上

的专业人员，减轻死亡的劫数。这种观念通过东岳庙入口处悬挂的大算盘精确地表现出来。事实上，这也为中国的刑法典提供了一个粗略的概念：自唐以来，各个朝代的“律”和“律典”皆可视作一个综合的“罪刑价目表”。更确切地说，这样的“算盘”在法典中的第一部分，即所谓的“名例”。这一部分揭露了刑罚加减、收赎等方面的准则，而随后的其他六部分提供了明确的罚则，就像在各色中国地狱中所列举的那样，职有专司。

虽然如此，道家所持观念与其说是法律的和刑事的，不如说是官僚的和道德的。例如，北京东岳庙表现的地狱用七十六司分隔开来，遵循着一年三百六十五天除以五的某种模式，很像是模仿主宰世界运动的“五行”[注]。自一开始，我们就步入了一个布置成宇宙周期缩影的、巨大而复杂的官僚政治世界。因为每一司看起来都像是有一位神主宰的法庭，这些模型就具有了某些司法特征，走卒衙役位列其侧。不仅如此，其中一些模型显示罪人正在接受裁判，令观者清楚地感到，刑罚正等着他们。然而，尽管这些场景触目惊心，但它们绝不是最具表现力的。诸司更像是蠡测某一特定区域和行为的行政性差事，是否关涉刑罚，并没有可辨别的标识。当穷人们万般穷乏，面对严厉却仁慈的长官时，在许多其他情形之中，“苦楚司”就是这样的（图2）。事实上，诸司的一个重要部分就是致力于劝导人们向善积德，并给以报偿。简言之，东岳庙的七十六司当然致力于成为一名精致的“彼世之会计”，但在巨大的行政混合体中，判决和处刑只处于一个有限的范围。这一巨大的行政混合体很难以“地狱”名之，因为它也支配着显然属于上天的善良的人们。





图2 东岳庙苦楚司中两景

在昔日面对东岳庙、现已消失的小庙中，“十八地狱”概括了相应的佛教模型——它天然是司法的、法律的和惩罚性的。遑论个中变化，它们实追仿于公元9世纪前就传入中国的前述《十王经图卷》(注)。此中，罪人出现在各位冥王面前。冥王在严刑酷罚之下质训罪人，直到地狱法庭终审裁决，他们在某种形式下投生转世。这个过程自始至终受“罪刑允协”的观念支配，与真实世界的司法惊人地平行(注)。

当我们将佛教的地狱与基督教的地狱进行对比时，前者的法律和司法特征总是更加明显的。当然，二者皆建立在一般的对于罪恶行为的威慑和报偿观念之上。但是，一旦我们进入细节，重要的不同即显现出来。首先，关于时间的观念。根据佛教的宇宙观假设，在很漫长的时间

周期中，在两次投胎转世之间大约有三年的时间。地狱是一个相对简便的通道[注]，它是一个裁判的场所，将决定灵魂的下一场命运。因此，地狱的景象为“土质的”或“地下的监狱”，即待审的场所。依太史文（Stephen Teiser）之见，对于裁判和司法程序的强调，在中国中古时期发展为一种关于死后灵魂生活的新理解。这一时期，“在近乎永无止境的生死轮回中，围绕死亡周期，产生了特殊的焦虑”[注]。

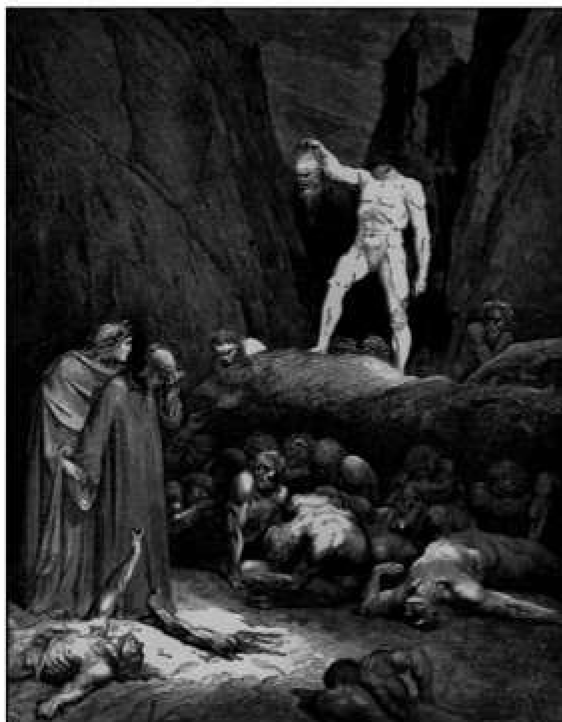
> 这一体系的激发伦理在于因果报应，但并非借由个体来理解。因果报应是在官僚政治的形式下构想出来的。因果报应不是别的，正是由“十王”以及他们的随从掌理的法律。投生转世并非是一件自然之事：只有在接受有权势的官长们监临的冗长裁判过程之后，才能获致。[注]

从那时起，关于死后灵魂的观念就与法律和司法制度具有了重要的共性。从而，死后审判具有公平性要求，因果报应应遵循一定比例，或者一种根据冥王计算报偿轻重的“业称”；同样，人间的地方官员需要参酌于情法之间，摆正他们的判断[注]。不仅如此，因果的救赎过程被解释成一种改判，以宣判无罪而愉快终结。就如阎罗王对死者所言，如果佛教徒为其（死者）诵经祷告，“我们（阎罗王）将豁免他的所有痛苦折磨。我们将收回成命，以使其从地狱还阳，并踏上转世的天路”[注]。

与此相对，基督教所持的报偿观念更具道德和象征性，而非法律和司法性。首要的原因或许是一种关于时间和身体的不同观念。基督教的地狱是永恒的，即超越时间的——基督教的永恒并非是一段很长的时间，而是根本就没有时间。罪人在“最后的审判日”之后，进入其中。基督教假定这发生“在时间的尽头”，早期的基督徒相信就是不久以后。在这种末世观念中，对于曾经活着的全部人类的整体裁判，很难解释成附随在一种形式化的司法程序之后。当一种对个体时间的日益敏感，在都市人群中——尤其在商业的环境下——已经成熟，基督教花费几个世纪

来回答日益腾涌的问题：在世界末日前，对于死者，究竟发生了什么？最初的答案就是炼狱的发明。在炼狱中，死者在获准进入天堂以前，要根据他们罪行的严重程度，花上几百或几千年的时间来消化罪恶。其次，就是一种关于地狱的新观念。罪人在炼狱中遭受惩罚仍旧是永恒的，但惩罚的形式乃是对应于每个罪人特定的罪恶。在但丁的《神曲》中，每个罪人必要反报诸身——一种“反射式惩罚”（mirror-penalty），亦即此人曾经所为恶端的复制。比如说，著名的诗人和战士贝尔特兰·德波恩（Bertran de Born）因为造成基督徒之间的不和，被但丁谴责为“分裂论者”，对他的惩罚是永远举着他那极恶的头颅，象征着他的罪恶——“因为我严重破坏了一度团结的人们，所以我将我的头颅从此前的躯干上取下。这正是我应得的（对等）。”在这样的地狱观念下，报偿更多地是道德的，而非法律的：惩罚是个别的，为贝尔特兰的过错量身定做的。并且，它也是偶然的，因为在罪行（鼓动基督徒之间不和）与惩罚（斩首）之间没有必然的联系，也没有任何均衡的想法。

带着“对等”的想法，现在我们可以领略一下佛教地狱中的刑罚是如何被法律化构想的。一望便知，“十王图”显示出刑罚既非个别的，也非象征性的。借由文字标记，该图充分显示出一种严格均衡观念，刑罚被例行地施加于无名的受刑人，他们罪大恶极，所犯罪行都是高度标准化的（图3）。然而，地狱与真实世界刑罚的类似即便是密切的，也并非是完全的。每个王朝只有一部刑法典，但关于彼世却有很多的书籍和陈说，歧义迭出，充满瑕疵，以致所有假设的规则都有诸多例外。具体来说，据许多“造访过”中国地狱的人报告，许多刑罚看起来更像是象征性的对等，而不像是书中列举或插图描绘出来的法定刑罚。而且，根据罪行判定刑罚，所遵依的标准与法律并不相同——屠杀动物者，将受到宰割；浪费食、油者，将放在油锅中煎炸；巧妆惑人之妇女，将被剥下面皮。不可否认，这个世界没有定准的法学原则。





（左）“由于我割裂了曾经团结的人群，我把自己的心智从以前的身体中分离出来。这是我应得的奖赏（一报还一报）。”——贝尔特兰·德波恩
（右）七杀图，出自《玉历钞传注解警世宝筏》

图3 基督教的地狱与中国的地狱

尽管如此，在与基督教进行对比时，刑罚的法律化甚至法典化仍是中国地狱（特别是在佛教版本中）的一种典型特征。

二 罪恶报应与犯罪惩罚

此世与彼世惩罚之间的上述差异，源自它们瞄准的两个不同的目标。法典意在惩罚犯罪（crimes），地狱也惩罚这些行为，但名其为罪恶（sins）。犯罪和罪恶存在某种程度的交叉，在中国“罪”字则更兼有二者之义。然而，尽管使用同样一个字眼，却并不会使这两个概念产生混淆。很多行为被视作罪恶，如上面所谈及的一些行为，却并不被当作犯罪而受惩罚。可以用道德谴责的行为，就不必用法律制裁，这正是制定法律的思路。尽管一种刻板的汉学观点声称，中国的传统法律与道德

不加区分，或者说，法律主要用来恢复“宇宙秩序”（即道德秩序）[注]，但这在帝制中国却是真实的。更准确地说，罪恶和犯罪产生交叉或交互作用的区域，就是法学和宗教著作所特别措意和进行精心学理阐述的对象。我们在从唐至明清多个王朝的刑法典第二章中发现，这个区域通过“十恶”列举进行了适当的限定。在佛教地狱的“十王法庭”之第九庭中，我们发现了同样的术语。不可否认，在法典和宗教论述中对于诸恶的定义并不完全相同[注]，但是一般灵感是相同的。这些是不可饶恕的行为，可能仿自僧侣团体所衍化出来的“十波罗夷”“不赦十恶”[注]。犯“十恶”之一者，难免遭谴，被打入“三涂”（用以转世的三重冥路）之一——该人将转世为动物、饿鬼，或者幽灵[注]。

在明清律中，“十恶”被解释为：“此十恶，皆罪大恶极，王法所不容。其罪至死者，固恩赦所不原，即罪不至死者，亦俱有乖伦理，故特揭其名目于律首，使人知所警也。”[注]此中刑法典用法律术语中限定了犯罪和罪恶的交互作用区域[注]。这是一个广阔的区域，涵盖了众多通常被指为“极恶”或“恶极”的行为。也就是说，心坏透了，以致它们的定义听起来既像是一种道德的谴责，又像是一种刑事的描述。耐人寻味的是，这样的标识并不自动意味着一种特定的刑罚。只有在法律惩罚的犯罪行为中发现其罪恶心灵的出口，才会涉及法定的刑罚。起首的三项不同种类的叛逆行为[注]，的确属于极重之死罪；但标作“不睦”或“不义”者，其所涵盖的行为（即如服丧期间，“作乐释服从吉，及改嫁”）即使应依法论处，却难于起诉。

属于“十恶”之极恶犯罪，其特定刑罚是凌迟处死，而一般的死罪则处以斩刑或绞刑。识别一种犯罪如何深重，堪以视为恶性十足，归入“十恶”，中国的法学在这一方面走得很远。例如，杀死一家三命，因为含有灭绝其家的意图，而被冠以“不道”。饶有趣味的是，肢解尸体与杀死一家三命同样严重，因为犯下这两种罪行之人皆应被凌迟处死。然而，如在被杀的三人当中，有的本身即犯死罪，则他们之被杀堪比一场

复仇。进而，此举不被归入“不道”，则刑为斩首，而非凌迟。这意味着，该种复仇虽亦属死罪，但其罪恶并不足以沦入“十恶”。与此相类，中国法官对于鉴别前述“肢解”犯罪是否带有恶意（例如采生折割），同样走得很远。试图掩藏尸体，为逃脱法律制裁而行残毁，或者妨碍鉴定，皆属于没有恶意。带有恶意的肢解尸体行为属于“不道”，罪应凌迟；没有恶意的肢解行为，只是通常认为的一种死罪，应予斩首[注]。然而，这样的结果或许是令人奇怪或生疑的，它们显示出一种极精确地区分犯罪与罪恶的一贯意图。因此，神性和人性正义之间的交互作用绝不是全然混淆的。

死后灵魂观念和在彼世的危险救赎过程，与法律中的犯罪和刑罚，此二者之间的惊人相似当然不是偶然的。我们直觉地感知到，在法律和宗教领域，强烈的结构性力量在发挥作用。然而，以我们目前的知识水平，它们的相互联系却是难于定性的。如果影响似乎难以否定，那么其主流又向何方？我们是否应该说，宗教影响了刑法典的建构？或者相反，彼世屈从于此世之法律和法学？二者都可能是真的，正如“十恶”的例子所显示出来的，它将刑法典以及源自佛教的不洁和邪恶观念浸润其中。但是，另一方面，这表明了刑事法典化对于救赎的因果报应过程的一种强烈影响。同时，造成法律和超自然惩罚之间细微内在联系的历史过程，仍是一个需要在法律和宗教的历史之间做更深入研究和成果交流的、充满前景的问题。

三 “穿越死亡”与交叉管辖

当道家假想的地府与支配佛教地狱的司法程序混合在一起的时候，冥界便呈现出平行于真实世界司法的复杂司法行政体系。因为活人与死人之间的界限是可穿越的，足以允许控告和审判程序在两个世界之间往返，所以这两个平行的司法权确实在许多方面互相干涉。一方面，灵魂

交易从人间司法受到启发，效法其程序形态；另一方面，人间审判仰赖死后正义的信念，作为其威权后盾。是以，在帝制中国拥有一个整体的司法视角，衙门旁边的庙宇亦被看成一个司法机构。

在这一点上，最重要的是城隍庙。一个世纪前，沙畹（Édouard Chavannes）就已揭示出，城隍庙“就像负责裁判居民的地方官”，泰山则长期掌管人们的死后魂灵，道教通过创建二者之间的某种连接，将其关于惩罚的道德理论借给了佛教[注]。这等于在城隍和东岳大帝之间建立了一种层级：城隍被授予较低级的法院职权，负责在地方范围内传唤和裁判死者，东岳大帝则是泰山之神，最后主宰着死者的命运。它试图根据现实世界的三个审级解释死后的司法系统。在县一级，地方官调查事实，做出判决，并将之移送至省，进行复核确认，或者将最重的案件转至京城。在京城，刑部的专门职能在于修正各省送来的案件，确认判决，或者给上诉人申冤的机会。通过城隍庙、东岳庙，以及天上的玉帝，这种三层审级好像被复制出来。相对玉帝而言，地藏王或——在四川丰都，根据主流传统——住在西方某处遥远首府的丰都大帝，或者更适合地下世界[注]。第一和第三司法层级好像在阴间被清晰复制出来，然而，这中间的层级却是较模糊的，因为在一个连续的层级中，我们很难放置诸如阎罗王、包公、地藏王之类的人物。

无论这司法审级究为何物，灵魂从一个法庭移送到另一个法庭，一些活人同样可以作为被告或者证人被某一阴司传唤到庭。通常很多文明将死亡视作一次旅行的启程，但是，独有中国将死亡描绘成一种向边远省份的放逐（图4）。移送罪恶灵魂需要各色的僚属和走卒，他们在很多描写或图画中出现。其中一些实属独特，尤其是服侍冥王阎罗的牛头和马面。顶着凶狠的头颅，带有粗蛮而非汉化的面貌，披着禽兽的皮甲，在中国地狱的图画中，尤其在西方流行的、作为“中国审判的图景”的版本中，这样的魔鬼走卒是普遍存在的。

犹如高万桑在上面收录的论文及书中所揭示的，衙役在城隍庙的宗

教组织中特别积极。他们出现在这一队列中，偶尔会导致混乱或争吵。这暗示着，围绕地狱法庭，衙役同样普遍存在。就像人们害怕看见衙役为使他们立即出庭而带着令状实施拘捕，他们也害怕魔鬼走卒挥舞着阴司签署的同样的令状到来。事实上，就像在真实生活中走卒潜结于庙宇和衙门之间，他们也是最容易双向跨越阴阳界槛之人。



图4 死亡是一种流放，由衙役和魔鬼押送

于是，神灵裁判成为一种悖论。作为终极要求，根据神诫惩治邪恶，在理论上是确实可靠的。作为官僚机器，由不具有血缘关系的僚下通过官方文书实施，但就像人间那般，它同样被瑕疵和陋习侵及。在很多情况下，贪污是通向地狱的一把钥匙。古老而一贯地对恐怖折磨景象的渲染，以及所有相关描写，使愚昧轻信的人们捐资给僧人或道士，希冀借由这些人通过仪式或圣歌，按时传递给阴间的祖先们[注]。通过各种

各样的反宗教的传闻逸事，这种想法又得以宽解。比如，在著名作家蒲松龄撰写的一个故事中，丰都县被传说成地狱的入口所在，百姓必须上缴一种“地狱税”。某年，当地境况奇窘，一个勇敢的地方官员下到地狱，请求“主管当局”将该税宽免几年。在那里，阴司法官之首——包公准予此人进见。在听闻他的要求后，包公笑着说道：“所谓的‘地狱税’是那些愚蠢的僧道发明的，借着做好事给死人的名头，从人们身上榨取银两。死人不能告诉活人，他们所做的没有一点儿好处。你是一位聪明的官儿，关心你的百姓。你的要求完全被批准了。”(注)

对僧人和道士的这种批评，听起来是多么尖刻，而蒲松龄既没有争辩在阴间起作用的这种司法程序，也没有污毁大家喜闻乐见的包公形象。不诚实的神职人员也许存在欺骗，但这并没有影响平民百姓对于超自然审判的信仰，也没有减小借由司法仪式进行申诉的人流。

四 司法程序和控诉仪式

尽管诉状被燔于城隍庙或东岳庙——尤宜在神像之前，这些最经常发生的司法仪式，在起诉状的撰写中发出的指控与通过法律控诉时基本相同(注)。就像原告可以求助于合法的代书或者非法的讼师在地方法庭填具诉状，一般人若欲在冥界法庭提起控诉，可以向“比生”寻求帮助，撰写诉状(注)。尽管如此，这些仪式并不似法律强加于原告那般受到同样的形式约束，比如因失败的诉讼或诽谤受谴责，不必冒惹祸上身的风险。人间司法忽视或者可能造成挫折和羞辱，而控诉仪式能够成为挫折和羞辱的宣泄口。向神提请的诉愿，往往是由一个活人针对另一个活人的控诉，在这样的情况下，超自然的裁判恰是双重的官方裁判。但是，我们也被告知，死去的受害人会对谋害他们或者迫使他们自杀的活着的罪犯申诉不公。相反，针对来自阴间的控诉，最好的自卫手段就是通过咒语反诉鬼灵，这可能还要借助那些用他们的“鬼律”武装起来的道士或法

官。

对于法律史学者来说，巨大的问题仍是，所有这些与阴间的程序交流在多大程度上影响了人世间的裁判？首先，这里至关重要的问题是，受过教育的掌管中国的精英们，在多大程度上共具对于超自然审判的民间信仰？其次，这些信仰会对他们的判断产生多大影响？因为地方官员除牧民之职外，兼在祭礼中充当地方表率，因而具有宗教职能，不管其个人信念如何，他们必须表现纯然的虔礼。这样的事实，使问题复杂化。不仅如此，他们受到鼓励或接到命令，将民众的宗教信仰转化为有利于法律或秩序之事。这就造成了人间和神性裁判之间的模糊关系。一个极好的例子，就是明代一年三次用来安抚复仇之鬼魂的府（或州、县）官《祭厉文》：

> 凡我一府境内人民，倘有忤逆不孝、不敬六亲者，有奸盗诈伪、不畏公法者，有拗曲作直、欺压良善者，有躲避差徭、靠损贫户者，似此顽恶奸邪不良之徒，神必报于城隍，发露其事，使遭官府，轻则笞、杖决断，不得号为良民，重则徒、流、绞、斩，不得生还乡里。若事未发露，必遭阴谴，使举家并染瘟疫，六畜田蚕不利。如有孝顺父母，和睦亲族，畏惧官府，遵守礼法，不作非为，良善正直之人，神必达之城隍，阴加护佑，使其家道安和，农事顺序，父母妻子保守乡里。我等阖府官吏，如有上欺朝廷，下枉良善，贪财作弊，蠹政害民者，灵必无私，一体昭报。注

此处，我们发现一个地方官公然宣称，他仰仗城隍的帮助将应予处罚的做坏事之人绳之以法。未经揭露的罪行，将以超自然的方式受到惩罚。这样的判决宣示，仿佛产生于人间法庭一般，带有同样的施行确定性。

不可否认，来自死后惩罚的威胁，以及阴司致力罪恶报偿的信仰，被用作对于行将发生的罪行的一种威慑。阴间判官的崇高权威被唤起，

用以支撑与之相对的人间权威，庙宇承担了裁判之职，甚至成了行刑的场所(注)。在庙宇中或者犯罪现场，如何通过神性介入，迫使有罪者忏悔他们的罪行，有许多相关叙述。问题是，这些描述绝大多数是杜撰的；因此，顶多表明了平民（部分属于文化精英）普遍思想状况的冰山一角。袁枚的《子不语》，是此类故事的一个渊薮。鬼灵介入人间裁判，带着诙谐和浪漫，在袁枚做地方官的时候，同样真切影响了他的行为；但其感触究竟有多深，却是很难讲出来的。

简要回顾一下传统上儒家精英对于阴谴的一贯怀疑，或许是有用的。宋代著名学者胡安国（1074—1138）曾为《春秋》作注，其《春秋传》成为明代考试的权威版本。关于佛教地狱，他留下了明确的见解。

> 致堂胡氏曰："自古酷刑，未有甚于武后之时，其技与其具，皆非人理，盖出于佛氏地狱之事也。佛之意本以怖愚人，使之信也。然其说自南、北朝澜漫至唐，未有用以治狱者，何独言武后之时效之也？佛之言在册，知之者少；形于绘画，则人人得见。而惨刻之吏，智巧由是滋矣。阎立本图地狱变相，至今尚有之，况当时群僧得志，绘事偶像之盛，从可知矣。是故惟仁人之言，其利溥。佛本以善言之，谓治鬼罪于幽阴耳，不虞其弊使人真受此苦也。吁，亦不仁之甚矣！(注)

这位宋代的新儒家将死后的裁判视为一种传说，用以恐吓头脑简单的百姓。百姓的想象力，可以通过影像宣传的欺骗方式予以控制。据此人之言，佛教的地狱并不是模仿，而是对于人间裁判的一种粗糙恐怖的歪曲。因此，残酷的刑罚和官僚并不属于真实的生活，除了在女皇武则天的阴暗统治之下——她以曾试图将佛教推广为国教而著名。对于地狱的刻画和宣传，很多儒者持反对之见，例如明清之际的著名学者黄宗羲。他写道："地狱之说，儒者不道。"为此，他进行了一系列讨论，用以表明"疑若有其事者"。在对冥吏做出严刻批评（"冥吏为上帝所命，

吾知其必无不肖者矣”）后，他嘲讽在佛教出版物中“惨毒万状，目所不忍见，耳所不忍闻”是夸大其词。接着，他通过富有实效的讨论——关于地狱惩罚的传说已经被讲述了好几个世纪，但是恶行并没有减少——反驳了这样一种广泛流行的观点：这些可怕的惩罚对作奸犯科者有威慑的效果。他又做了形而上学的论证：“夫人之为恶，阴也；刑狱之事，亦阴也。以阴止阴，则沍结而不可解，唯阳和之气，足以化之”；是以，“天上地下，无一非生气之充满，使有阴惨之象，滞于一隅，则天地不能合德矣”。最后，黄宗羲提出了至为关键的问题：如果不通过刑罚威慑，如何能够禁阻大奸大恶？他建议道：“然则大奸大恶，将何所惩创乎？曰：苟其人之行事，载之于史，传之于后，使千载而下，人人欲加刃其颈，贱之为禽兽，是亦足矣。孟氏所谓‘乱臣贼子惧’，不须以地狱蛇足于其后也。”[注]

黄宗羲建议通过誓约记忆、付诸众谤的方式来禁阻作恶者，与古罗马人所设计的“除忆诅咒”在精神上如出一辙[注]，执行方式却截然相反：罗马人抹去作恶者的所有痕迹和记忆，黄宗羲则想将他们的名字和行为置于“恶人”之列，包括在官方正史当中。事实上，这样的建议几乎不能令人信服——遑论草根强盗，即便限定于官场表层，人们也难有机会进入公众记忆当中。很明显，对于佛道地狱这种印象深刻的威慑方式，儒家毫无施展的空间。无论如何，这两种看法提醒我们，知识渊博的儒者一向雄辩地驳斥死后裁判的信仰。这种怀疑论当然影响到一般官员，尽管其必须处于周遭的超自然信仰和关于自身“业报”的焦虑当中。

有经验的地方官员会熟练地处理另外的阴间事务。汪辉祖的《学治臆说》，被世代的清朝地方官员奉为教本，其中有一节专记《敬城隍神》。其言曰：

> 朝廷庙祀之神，无一不当敬礼，而城隍神尤为本境之主。余向就幕馆次，日必斋戒诣庙焚香，将不能不治刑名，及恐有冤，抑不敢不洁己佐治之故，——摅诚默祷。[注]

这种对于个人命运的恐惧，就如下面将看到的，在官员之中广泛存在。除去来生，作为回报，汪辉祖的礼敬行为很快在一件棘手的案件中得到了城隍的帮助。某人杀死其族弟，意图嫁祸邻居。汪辉祖将原告和被告带至城隍庙，在那儿他焚香祷告，命两位嫌疑人在阶下叩首。然后，真正的凶手“四体战栗”，但是汪辉祖仍未敢确认。最后，在一阵喧哗中，凶手的儿子出现，因酒后胡言，暴露其父之罪。当被问及是什么驱使他来指控其父时，该人回答道：有一黑衣人到家里找他，并引导他来到衙门。汪辉祖明确得出结论：“其为鬼摄无疑也！杀人者死，国法固然。懵昧如余，得不悬案滋疑，则神之所庇，不信赫赫乎？”[注]其他地方官员看起来则较少地轻信神灵，而更注重实效。黄六鸿在阐释经由史景迁的演绎而著名的王氏被杀一案时，即是如此。作为杀害王氏的凶手，她自己的丈夫刁顽地控告一位邻居。地方官黄六鸿在告知该人（丈夫）与其父亲城隍神已将真相透露给自己后，将他们一并锁在城隍庙里。父子二人并不知道衙役躲在城隍神的神像背后，因此自由言语。对于父亲的疑问，儿子尽管没有坦承自己罪行，却回答说他该死。第二天早晨，黄六鸿便利用这些话语，使之全盘招供[注]。显然，黄六鸿熟练地将城隍神的威慑力转化为侦查的便利。但是，他将之用于一种很实用主义的方式，并没有显示出对于神性介入的任何信任；对于犯人来说，城隍庙的背景只是使其较为容易地交代罪行。

神会减轻人间法官的缺陷，在这样的一种观念引导下，在人间和神性裁判之间，有许多刻意混淆的例子。庙宇（尤其是城隍庙）在案件侦查和判决的过程中，被赋予了一个重要角色。这一过程包含了刑讯和笞杖，它们都是衙门的司法特权。所有这些，毫无争议地为康豹的“司法的连续统一体”命题提供注脚，被理解成这两个程序之间的一种密切补充和频繁的交互作用。

尽管如此，与其他文明相较，中国的司法仍鲜明地显示出对于神性介入的免疫力。中国几乎忽略神判，或者其他超自然的裁判[注]。在许多与汪辉祖和黄六鸿类似的案例中，尽管得益于城隍的帮助，但神灵的角

色即便是显著的，却被弱化为被动的存在，用于衡量罪犯的罪行，迫使他们招供。结果，罪犯的供述成为判决中所提及的唯一证据。或许曾经发生的超自然的介入仅是偶然的情况，法官被禁止在其判决中提及此事。职此之故，成文的法律以及司法判决汇编，对于与灵魂交易显示出一种一贯的不可知论。例如，在中国的巫术案例中，不像欧洲15世纪前大量发生的那样，与魔鬼之间的假定关系并不受到处罚。巫术被当作制造麻烦（比如妖言惑众，扰乱政治秩序）或者为害于人（比如蒸煮毒药，或者其他危险的和非法的药品）[注]之类行为的背景、诱因或技术手段提及。对于成文法律，则呈现这样一种情形：法律行为当然地显出社会环境中的宗教影响，但形式化的程序必然要遵循自然世界既定的规则，并保持对于证据的需要，而不会给超自然的解释留下空间。

五 人类裁判中的神性显现

神性和人间裁判之间的冲突，似乎并未出现在一个场合——刑场。西方史学者认为这是显著的。根据一种在历史编纂中长期占主导的解释模式，欧洲的死刑浸透着宗教信仰和仪式，它们被解释成献祭。在献祭模式下，公开行刑被理解成法律性的，也近乎是宗教性的事件，因为它们的组织旨在将某种宗教信息传达给观众。让我们从对此举最具代表性的讨论中做一些摘引：

> 死刑将罪犯当作受刑人对待，他的谋杀行为使之与社会隔离，其代价则足以使之重返社会。一旦他在上帝（正义之王）面前认罪，并做出赔偿，他即恢复荣誉。通过受刑的苦痛，他偿还了他的罪恶。……
>
> 第二阶段要继续偿还的是，对于献祭的适当表述。在罪犯和群众之间，死刑已经建立起新的关联。在其用谋杀撕裂神物后，接着用赎罪达成和解，受刑人不再激起宗教性的恐惧，而是保持了一种

救赎的力量。群众的集体祈祷者和罪犯显示了，在受刑人承担起共同罪恶并已成为献祭的牺牲后，人们将其视为一体。就某种释放而言，这即是为什么人人必须出席行刑。这不足为奇，由于罪犯的受苦，行刑即是和解的神性链接。逻辑上讲，……他（罪犯）将自己的赦罪交给了行刑者。注

在这种观念下，行刑被解释成基督徒的一次集会。受刑人被期望扮演牧师的替代者，甚或基督本身。事实上，宗教机构或宗教兄弟会通常会帮助罪犯度过最后时刻，真正的牧师也在场。他们带着使宗教影响最大化的目的，经常负责组织和协同行刑注。依其所述，就像一场集会以分享结束，全部典礼和仪式的理由在于罪犯的灵魂通过在共同体中重新整合实现救赎。也许只有人物符合该仪式的手册所精细描写的角色时，这一结局才能达致——罪犯必须表现赎罪的显著标记，群众一定要祈祷、流泪，等等。这是一个壮观的场面；当然，也有反例。有时，罪犯反抗，群众誓欲置之死地，甚或亲手杀之而后快。无论如何，这种模式化的行刑图景就像是“热烈的”事件，充满了集体的躁动和激情。

这种模式在现实行刑中占有几成，是早有争议的。因为独特和难忘的例子更容易被现代人接受，而大部分情况下宗教氛围并不浓厚注。然而，此“献祭模式”仍保有某种价值，如果不是作为现实行刑的一种真实描写，至少是作为一种模式——确切地说，在一般欧洲人的心目中，行刑应该是这样的，是一种韦伯式的理想类型。这给我们提供了一种观察基督教的虔诚气氛如何被赋予死刑的视角；因而，对它们的解释不仅是一种猎奇，而且也成为艺术和科学精英的兴趣中心，这为灵感和冥想提供了持久的食粮注。事实上，这个模式便于做比较研究，因为它显示了西方“热烈的死刑”和中国“冷峻的死刑”之间的尖锐对立。目击者（绝大多数是西方人）的陈述，以及20世纪初叶拍摄的照片显示出，若以“献祭模式”期之，则中国的死刑被剥夺了典礼的特征。不仅如此，所有的陈述和图片都将旁观者描绘成“被动的”“毫无知觉的”。罪犯除了服从之

外，别指望他发一言，或者表现出任何感觉。无论如何，他在此世都不可能找到救赎的渠道，只能全然留待死后。中国的死刑在西方人中间声名狼藉，一个重要原因恰好就是“实际”，未加修饰，它们的运作方式与西方占主导的献祭模式是不一致的[注]。

事实上，很令人疑惑的是，中国的死刑过程中明显缺少宗教关怀。没有牧师，没有宗教仪式，没有任何形式的典礼，直达结果——这件事情似乎纯然是世俗的，是一个“问斩”的程序，好像“死刑”一词必须在高度行政性或法律性的意义中被理解。如果我们想见识宗教关怀，正如引言中所言，我们必须转向庙宇所呈现的“十八层地狱”的形象。或者转向教徒的队列，在这里面，悔罪者或朝圣者穿得像罪犯，戴着枷，准备好承受来自恶魔刽子手的模拟折磨或者刑杀[注]。不可否认，这些展示有助于减轻死后的罪恶、痛苦之感，以及可能但并不明显地表达出一种对死刑的关怀。然而，所有这些的发生都远离刑场，没有真正的罪犯或刽子手参与这些纯然象征性的事件。这里，我们再次发现，在“真实事物”与其宗教表达之间的典型切分：当庙宇中充满在神性群众监督下的奇异折磨，真实的刑场保持着（或变成？）纯然世俗的状态——一个在精神上被遗弃的、与所有的救赎主题断绝的场所。在大群的观众面前公开处决罪犯，如何不被当成宗教性的辅助？这该是在行刑当中发生？在他们赴刑场的路上？还是在他们预防性的囚禁当中？这不应像刻意的酷刑那样被理解成有意的，因为我们总能发现，在罪犯生命的最后时刻，执法当局会对其进行宽解，最明显的就是提供最后的食物和饮料等。即便在行刑之后，对于罪犯的灵魂，也没有证据表明有任何宗教行为，例如就像西方的兄弟会那样，请牧师为他们的灵魂唱诵祈祷。是否真如韩德琳最后一本关于中国同善会的著作所述，罪犯被禁止于中国慈善团体的实践之外了呢[注]？

刑场之所以免除宗教仪式，一个可能的原因或许在于，执行法律的这个场所被授予了帝国权力的神性。实际上，监斩官接收帝国的政令、确认死刑判决，是高度仪式化的——与周遭的事实形成尖锐对比。1900

年在北京拍摄的相片显示了布告如何被传令官庄严地携着，他骑着黑色的马，举着这神圣的文件，与视线齐平（图5）。其他仪式可能发生在行刑之后：被处决的死刑犯的家属可以过来收尸，通常要曝尸，之后埋葬在刑场附近的公共墓地。接着，在葬礼仪式结束之后，他可以获得一块墓地。其他关怀死者灵魂的痕迹，来自一个十分令人意外的地方——刑部。赵舒翘，从提牢厅官开始其职业生涯，最终官至刑部尚书。据说他与义和团勾结，在西方列强的要求下被赐死。他在1885年刊印了《提牢备考》，其中充满了关于刑部监狱的生动细节。其中展示出刑部监狱的第一个特性是，大量的同监者是死刑犯；第二个特性是，这里神祠和庙宇丰富多样，令人惊讶。进而，我们了解到：“狱神，统尊之曰狱神。”其中包括官方儒家崇奉的神，佛教和道教的神，加上明清两朝追加列祀之神，总共约有二十位不同的神！作为这项工作的官定首领，赵舒翘不得不主持这些神祠的仪式，亲自燃香祷告，秉烛虔礼，每月两次。还有特殊场合的特殊献祭。其中我们还注意到了“勾决日”，即当日经由御笔对死刑判决的名单进行确认（用“勾”），官员将犯人移送至刑场[注]。由此，在刑罚机器的核心，首恶被送上死路。我们发现一种强烈的宗教性行为，旨在净化复仇的恶气——或许已经被抛诸脑后了。事实上，官员们在监狱中被隔离的区域，进行着一个非常重要的仪式，一个几乎私密的仪式。宗教的典礼与公众区域被分隔开来，保留在一个小圈子中；同时，由群众参与的公共事件是纯然世俗的。



图5 处决的圣旨送达

这引导我们将注意力放在我们在汪辉祖的笔下已经遇到的一种宗教表现。在法律过程当中，官员——特别是必须宣告死刑判决的地方官员，不断表达他们对于该项结果可能涉及自身或其子孙阴骘的焦虑。这促使他们中的许多人例行公事地根据各种托词，将死刑判决转为相对轻微的刑罚，宣称这样做的目的是“死中救生”[注]。这种宗教性的恐惧，在一些自明初至清末流传的手册中找到了学理上的突破口——“省刑”。这或许是我们所知道的，在此世与彼世之间最易感知的相互联系，尽管它并不涉及庙宇或宗教仪式。事实上，在由少数法家传习的法律书籍中，

它是被信奉的。这强化了我们的印象——对于死刑处决的最重要的宗教关怀，保持在有限的狭窄范围和私密空间内。这种宗教仪式处理死刑的私密性与死刑的公开性形成鲜明的、无法忽视的对比。

六 结论

对法律史学者来说，这次关于地狱和庙宇——陌生地界——的涉足，为探究这种力量如何建构、标准化的说辞如何形成提供了契机。在救赎交易中，报偿和威慑是所有宗教信仰共有的特征。如是观之，宗教用死后惩罚的威胁双重强化国家专制机器，有助于维护当权者。在这幅广阔的图景中，佛教和道教的地狱和与之相对的基督教地狱扮演了同样的角色，因而东岳庙的七十六司，或者佛教神祠中的“十八层地狱”，可以被解释成欧洲大教堂的西门上描绘的“末日审判”。然而，更为细致的研究显示了重要的不同点，这暗示了世俗法律秩序和死后报偿之间的不同关联。

首先，中国的地狱表述与基督教的地狱或炼狱相比，更偏向于是行政性和法律性的。在稍早于10世纪的时候，为了与罪行或罪恶的类别相适应，地狱的惩罚形成文化并被组织成一定的体系。此中起作用的观念，当然是与刑事法律的成文化和强制化相关联的，以便法官在宣布判决时可以援引。虽然如此，即使易于轻信的西方人将他们视作真实的“中国审判情景”，佛教中的地狱所呈现的残酷惩罚还是远远超出任何可能的人类实践。不论其奇异的夸张，在人间和宗教的裁判之间如此强烈的结构共性，对于中国是特别的，它们显示了一种对法律统一性和普适性的普遍关心。然而，这些特性并没有使宗教的罪恶和法律的罪行之间产生混淆，因为刑法典和指导性的案例汇编，在这两个领域间精细地划定了边界。所以，世俗的和宗教的被保持为两个平行的世界，虽然有大量类似之处，但它们的交互作用则通过法律的理性方式被相对地限制住了。

这一特征也可以通过康豹假定的“司法连续统一体”中庙宇和衙门的位置而观察到。毫无疑问，“穿越死亡”允许死者和活人穿越阴阳两界，并针对彼此启动控告程序。不仅如此，庙宇（尤其城隍庙）还在明清司法审判中扮演非常重要的角色，以至于官员的官方说辞可以在法律惩罚的支持下引起超自然的惩罚。与此相类，有经验的地方官员知道如何利用地方神祇来解决棘手案件。然而，所有这些与来世的交易是保持“在记录之外的”——在司法决定中不允许提及超自然的意见或干涉，唯恐被更高的司法审级驳回。地方官员对于鬼灵的处理，可以在回忆录、手册或者他们撰写的传奇中出现，但不是在判决当中。换句话说，在国家的意识形态话语和百姓的心中，充满了神祇和鬼灵——它们也对司法产生了影响，尤其是城隍庙代替衙门做出判决的时候。但当判决被记录下来并移交给更高司法审级进行修正时，它们就消失了。司法程序被人为地与充满宗教色彩的社会背景隔离开来。

尽管死刑和刑场是阴郁的，但对于进一步检视这个问题仍是良好而有利的基点。当悔罪者装扮成行将被问罪，进入赎罪的队列中，在地狱和刑场之间的强烈平行关系便被加强了。然而，这些象征性的刑罚取材于真实的死刑，后者的组织则与所有可被感知的虔诚气氛迥不相侔。这意味着，悔罪者是为他们自己的罪恶赎罪，而不是为了那些真正被宣告的罪名——这似乎没有人会关心。尽管宗教仪式平行和模仿于法律过程，但在表现多端的神性裁判与此世负责惩罚的力量之间互不相涉。

前述讨论应有助于我们对康豹提出的“司法的连续统一体”进行评估和定性。中国人的正义观念纯是世俗的或现世的，没有为超自然的介入留下空间，这种陈旧的刻板印象需要严肃的修正。事实上，康豹所谓的“正义的意识形态”，此普遍而含混的正义观念和感觉为民众和精英共同拥有，浸透着宗教的价值和信仰；而且，通过小说、戏剧和丰富多样的通俗文化表现出来。这种因果救赎的观念相当强大，足以促使世代的地方官员们以宽大为怀。然而，这两个司法领域之间的“连续性”仍是严重的问题。在成文法律以及司法程序中，我们发现大门紧锁，将神祇屏

斥于人间司法的过程之外。中国法律和精神与灵魂的世界实行分离，在两个官僚化的、法律化的世界之间保持着边界。

而且，中国式裁判最显著的特征是“天网恢恢，疏而不漏”。这张“天网”已经被精细地编织了无数个世纪，变得如此深入人心，笼罩着整个中国文化：从极为庄严的仪式到极为轻松的小说或戏剧，并在衙门和庙宇中通过成文法律和司法实现。在这种意义上，一个法律的、司法的、文化的、宗教的“连续体”确实被连接起来。比如说，多变的包公形象：既是真实的历史人物，又是地狱之门的看护者，也是所有戏剧和小说中断案的模范化身，以及世代司法官员极力模仿的对象。这种一贯的普遍的正义观念，深植于中国人的心灵和行为当中，乃至成为一种文化特性。早于西方几个世纪，中国已然拥有了刑事文明。其中，法律、宗教、文化等各种方法倾向于劝导每个人“是非善恶终有报，只争来早与来迟”。这种“连续体”仍然属于今天的我们。

---

1. 此格言还有其他一些版本，如“天网恢恢，疏而不失”（《老子》七十三），或者“天网恢恢，真而不失”。本处所引用者，似乎是最流行的说法。参见The 1285 inscription of the Hao-li temple，Edouard Chavannes，Le Taichan: essai de monographie d’un culte chinois, Paris,Ernest Leroux, 1910, p. 196和注释649, p. 271。

2. 这一副对联可见于东岳庙瞻岱门拱门两侧的廊柱之上。

3. Susan Naquin，Peking: Temples and City Life, 1400 —1900, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 2000, p. 238.

4. Susan Naquin，Peking: Temples and City Life, p. 516.

5. 这座庙名为“敕赐慈尊护国庙”。它正对着东岳庙，在直通朝阳门的路南边。Anne Goodrich（安娜·古德里奇）在她的研究中使用了Robert des Rotours（戴何都）所摄相片，该庙不知何时消失。参见Ann S. Goodrich, Chinese Hells. The Peking temple of Eighteen Hells and Chinese Conception of Hell，St. Augustin, Monumenta Serica, 1981, "Introduction"。

6. 参见Turandot（图兰朵）项目，Chinese Torture / Supplice Chinois: Iconographic, Historical and Literary Approaches of an Exotic Representation，网址为http://turandot.ish—lyon.cnrs.fr。

7. 法国国家图书馆（Bibliothèque Nationale de France）的“版画柜”上有五本相册，一般

标为“酷刑中国”。它们带有皇家图书馆的封记，表明是在1848年前登记的。与此相似的相册（但并不太多）在纽约图书馆、塞勒姆的皮博迪博物馆以及西方其他一些图书馆也有所收集。它们被认作西方人早期在中国旅行时带回的礼物。

8. 参见Lionello Puppi, Lo splendore dei supplizi, Genève, Skira, 1990. S. Y. Edgerton,Pictures and Punishment. Art and Criminal prosecution during the Florentine Renaissance, Ithaca& London, Cornell University Press, 1985。

9. Pierre-Etienne Will领导的“官箴书目录”专家组，检索了超过一千种标题，竟无一字涉及行刑或者刽子手。

10. 参见仁井田升：《中国法制史研究》，第一本，刑法，东京大学出版社，1959年，597页等。［该文中译本（李力译），2007年6月发表在《法制史研究》第十一辑，195—214页。——译者注］

11. 参见仁井田升：《中国法制史研究》，598页。亦见于Stephen F. Teiser，The Scripture of the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism，Honolulu, University of Hawaii Press,1994, p. 34和注释8。

12. 全名为《玉历钞传注解警世宝筏》。参见Timothy Brook，Jérôme Bourgon，以及Gregory Blue, Death by a Thousand Cuts, A History of the Penalty of Lingchi, Cambridge (Mass.),Harvard University Press, 2008, p. 128等。

13. 见Paul Katz , “Indictments Rituals and the Judicial Continuum in Late Imperial China”in Robert Hegel and Katherine Carlitz (eds.), Writing and Law in Late Imperial China, Seattle,University of Washington Press, 2007, pp. 161—185, and Divine Justice. Religion and the Development of Chinese Legal Culture, London, New York, Routledge, 2009。

14. 参见Von Falkenhausen和Harper关于东周晚期和战国时期考古记录（例如甘肃天水放马滩的战国晚期秦墓）的反思，引自Lai Chi-tim, “The Demon statutes of Nüqing and The Problem of the Bureaucratization of the Netherworld in Early Heavenly Master Daoism”, T’oung Pao 88 (2002), p. 251—281, p. 251注释4。

15. Jacques Chiffoleau, La comptabilité de l’Au-Delà: les hommes, la mort et la religion dans la région d’Avignon à la fin du Moyen-Âge (vers 1320 — vers 1480), Rome, Collection de l’École Française de Rome, 47, 1980；以及从前项研究得到启发的Jacques Le Goff, La Naissance du Purgatoire，Paris, Gallimard, 1981。

16. 参见Édouard Chavannes，Le T’aichan。因为一年约为三百六十天，通常被分隔为七十二个部分。这样的除五分隔法只是一个基本准则，具体的数字常常波动。例如，东岳庙共有七十六司。

17. 根据Teiser，The Scripture of the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism，p. 48。基于公元7世纪中出现的带扣，在中国最早提及“十王”可以追溯至公元664年，但是《十王经》写于公元9世纪。参见S. Teiser，同上书，p. 1。

18. Goodrich，Chinese Hells，p. 108, Brook, Bourgon, Blue, Death by a Thousand Cuts, p. 132。

19. 参见Teiser，The Scripture of the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism，pp. 1—2。此中所有过程时间，以七为基数严格地排定。（诸如“头七”“二七”等，皆以若干个七天来表示亡灵所处的状态。——译者注）

20. Teiser，参见Teiser，The Scripture of the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism，p. 5。

21. Teiser，参见Teiser，The Scripture of the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism，p. 5。

22. 根据Teiser，The Scripture of the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism，p. 174和p. 213。

23. 根据Teiser，The Scripture of the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism，p. 205。

24. 参见Le Goff，La Naissance du Purgatoire。

25. Dante，Divina Commedia，歌28。

26. Goodrich，Chinese Hells，p. 109。

27. 在众多论者中，参见Jean Escarra, Le droit chinois；Marcel Granet, La pensée chinoise；D. Bodde and C. Morris，Law in Imperial China。所谓“中国的法律用以回复宇宙秩序”的错误解读，1970年徐道邻“Crime and Cosmic Order”，Harvard Journal of Asiatic Studies 30（1970），pp. 111—125, 已经做了机智反驳。

28. 佛教“十王”雕塑中的“十恶”为：1.杀戮；2.偷盗；3.邪淫；4. 妄语；5. 恶口；6. 离间语；7. 绮语；8. 贪心；9.害心；10.邪见。此一罗列肯定包含“五逆”：杀父、杀母、杀阿罗汉、出佛身血、破和合僧。同样，关于“十恶”的说明也容易在刑法典中发现，参见下文。

29. 这些规则列举在“律藏”的第一部分，或是源自释迦牟尼关于僧戒的特别规定。佛一共只有四波罗夷，小乘佛教传统上有八波罗夷，行于中国的大乘佛教有十波罗夷。“Parajika”（波罗夷）一词的定义，参见Soothill, William E., and Hodous, Lewis, A Dictionary of Chinese Buddhist Terms，带有梵—英对照，和梵语—巴利语索引，London, Routledge Curzon（谷歌网络版）。

30. Teiser, The Scripture of the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism, p. 216和p. 103注释4。

31. 《大清律例》卷二“总注”，引自薛允升《读例存疑》，重刊本，黄静嘉编校，台北，中文研究资料中心，1970年，卷二，16页。

32. 自唐以后，中国的刑法典将“十恶”定义为：1.谋反；2.大逆；3.谋叛；4.恶逆；5.不道；6.大不敬；7.不孝；8.不睦；9.不义；10. 内乱。

33.　这三项行为是：谋反、谋大逆、谋叛。

34.　《刑案汇览》中收有一案，名为“杀一家非死罪三人及支解人”。

35.　Chavannes，Le T’aichan，13页。

36.　查看本论文集收录的高万桑文章，《城隍庙中变化的权力平衡（1800—1937）》。Goodrich，Chinese Hells，22—23页。

37.　Henri Doré, Recherches sur les superstitions en Chine, Chang- hai, imprimerie de T’ousé-wé, IIe partie,“Le panthéon chinois”, p. 163等。

38.　Goodrich，Chinese Hells，102—103页。

39.　见Paul Katz,“Indictments Rituals and the Judicial Continuum in Late Imperial China”,in Robert Hegel and Katherine Carlitz (eds.), Writing and Law in Late Imperial China, pp. 161—185, and Divine Justice. Religion and the Development of Chinese Legal Culture, London, New York, Routledge, 2009。

40.　见Paul Katz,“Indictments Rituals and the Judicial Continuum in Late Imperial China”,in Robert Hegel and Katherine Carlitz (eds.), Writing and Law in Late Imperial China，第八章。

41.　瞿同祖：《中国法律与中国社会》，北京，中华书局，2003年，274页。该文原出自《明会典》，卷94，151a—b页。（作者原注瞿同祖书为中华书局1961年英文版，今从中文版标注。——译者注）

42.　请查本书收录的高万桑的论文《城隍庙中变化的权力平衡（1800—1937）》。

43.　《文献通考》，卷166，刑考五。

44.　黄宗羲：《破邪论》，地狱，第1册，198—199页。

45.　拉丁文词语“除忆诅咒”（Damnatio　memoriae）的意思是从记忆中抹去，或称为记录抹杀之刑。虽然这是历史学家创造的现代新词，但被广泛用于描述各个时代，尤其是古代罗马对背离集体的个人的处罚。经由元老院通过决议，被判以除忆诅咒之刑的人有可能是国家叛徒、暴君，也有可能是其他类型的“国家公敌”。罗马施行的除忆诅咒包括从铭文中抹去被处罚者的名字，禁止他们在葬礼上佩戴蜡质面具，把他们的作品充公或毁坏，让他们的遗嘱失效，宣布该人的生日为凶日，其被处死的周年纪念日为感恩节，侮辱他的尸体，等等。总之，要做到消除他们在世时的一切痕迹，仿佛他们不曾存在过一样。对于罗马公民来说，这是最严厉的惩罚。（参见《世界博览》，2010.12，82—83页）——译者注

46.　汪辉祖：《学治臆说》，卷下，《敬城隍神》，丛书集成初编本，21页。（原引文不完整，并且有误译之处。今根据文义，采用丛书集成初编本校录。——译者注）

47.　汪辉祖：《学治臆说》，卷下，26页。

48.　Jonathan Spence，The Death of Woman Wang, New York, Penguin Books, 1979,pp. 137—139。

49. 参见瞿同祖的学术性讨论。瞿同祖：《中国法律与中国社会》，271—273页。

50. 参见“造妖书妖言”律（第256条）。有启发的是，该律文与“贼盗”律相对，位于“谋反大逆”（第254条）、“谋叛”（第255条）两条律文之后。又见《礼部·祭祀》中“禁止师巫邪术”律（第162条），及其所附例文，皆属关于有妨公共秩序和人际和谐的决定性标准。

51. Michel Bée, « Le spectacle de l’exécution dans la France d’Ancien Régime », Annales.Histoire, Sciences Sociales, 38.4 (1983), p. 843—862 ; p. 849.

52. 参见意大利宗教兄弟会在此方面的伟大创造，相关描写见于Edgerton, Pictures and Punishment, p. 165等。

53. 参见Bée的批评，以及“献祭模式”in Pascal Bastien, L’Exécution à Paris au XVIIIe siècle. Une histoire des rituels judiciaires，Seyssel, Champ Vallon, 2006, p. 95—96。

54. 参见Edgerton，Pictures and Punishment。

55. 参见Jérôme Bourgon,“Chinese Executions: Visualizing their Differences with European‘Supplices’”, European Journal of East-Asian Studies, 2. 1, pp. 151—182；“Le dernier lingchi:Faits, représentations, événements”，Études chinoises, 25 (2006), pp. 113—171; Supplices chinois，Bruxelles, La Maison d’à côté ; Timothy Brook, Jérôme Bourgon, Gregory Blue, Death by a Thousand Cuts, chap. 7。

56. 参见Virgil Ho,“Butchering Fishes and Executing Criminals: Public Executions and the Meanings of Violence in Late-Imperial and Modern China”，in Goran Aijmer and Jon Abbink (eds.),Meanings of Violence: A Cross Cultural Perspective，Oxford, Berg, 2000。这样的事仍旧发生在中国台湾，参见Katz, Divine Justice。

57. Joanna Handin-Smith, The Art of Doing Good. Charity in Late Ming China, Berkeley,Los Angeles, University of California Press, 2009。有一些特殊的渠道使一些人们关照囚犯，但是没有关于重犯和死刑的。

58. 参见赵舒翘：《提牢备考》（1885），张秀夫编校：《提牢备考译注》，北京，法律出版社，1997年，186—187页。

59. 参见巩涛著，徐悦红、刘雅玲译：《求生——论中华帝国晚期的“司法欺诈”》，内蒙古师范大学学报，2009.4，38—43页。

民间寺观的“转香火”问题

——关于什刹海观音庵契书的考察

刘小萌　著

民间寺观的转手，俗称“转香火”。中国社会科学院近代史所藏有什刹海观音庵（海潮观音庵）转手契书一套，包括手本、转香火契、卖契、赠与契，为了解清代京城民间寺观的转承以及寺观契书的特点，提供了有益的依据。

清代寺观保留的不动产交易契书，一类是僧人或道士的专用书证——手本[注]，另一类则是民间广泛流行的旗契（旗人契书）、民契（民人契书）。关于旗契、民契，笔者已有专门的说明[注]，这里只讲手本。手本存世者堪称凤毛麟角，近代史所《醇王府档案》中藏有观音庵契书一套七份，起首为手本一式两份，道光十年（1830）六月初四、六月十四日各一份。日期稍前的手本文字如下：

> 具禀西北城关内鸭儿胡同观音庵住持湛一，为恳恩更名入册事：切此庵原系了尘住持，近因回住祖庭，今将此庵情愿请湛一在内住持永远焚修，诚恐稽查未便，理宜禀明。伏乞城主老爷恩准金批入册施行。
>
> 道光十年六月（朱笔添加：初四）

观音庵，又名海潮观音庵，位于京城西北城关内鸭儿胡同（鸦儿胡同）路南，什刹海的北岸。雍、乾年间原为尼庵，后改僧庙[注]。据《乾

隆京城全图》所示，该庵因适应什刹海北岸街道和建筑的走向，坐东北而朝西南，正院大殿三间，左右偏殿各二间，前有东西厢房各三间，南有小院，房（灰棚）两间（图1）。



图1 海潮观音庵位置图（《乾隆京城全图》）

这种格局，直到晚清同治年间迄未改变［有同治十一年（1872）盛恺转香火契为证，见下文］。从上引手本可知，道光年间，观音庵原由僧人了尘住持。道光十年（1830）六月，了尘因“回住祖庭”，改由僧人湛一住持。为此，湛一写立手本，呈请更名入册。手本白纸墨书，呈报对象为“城主老爷”，钤盖有“僧录司管理西北城诸山事务”红色印文。手本上还落有朱笔批语：“旧手本存案”“奉印堂谕，准其更名入册”。将以上信息彼此参证，知手本呈报对象“城主老爷”，应指京城僧录司下分管

西北城诸山（寺庙）事务僧官；而朱笔批语中提到的“印堂”，则指僧官上司即僧录司主官（正印或副印）。又，僧官批阅时，在手本“了尘”“湛一”名字上端右侧均加有朱点（、）或朱圈（○），起提示作用；又在正文结束语之后加一红色大勾（“∟”，称朱勾），表示正文到此结束，以防他人添写。这都是清代官员批阅下行文书时的惯用做法，称“标朱”。

清沿明制，僧人道士由礼部僧录司、道录司管理。光绪《大清会典》卷三十六载：“凡僧官道官皆注于籍。京师僧官曰僧录司，正印一人，副印一人，左右善世二人，阐教二人，讲经二人，觉义二人。僧官分设各城者，东城、南城、西城、北城、中城、东南城、东北城、西城南路凡八处。”

对比“僧录司管理西北城诸山事务”印文，还会发现一个问题：光绪《大清会典》所载京城八处僧官，有“东北城”却没有“西北城”。究其原因，盖因清代京城僧官的管辖区划，前后屡有变动。据中国社会科学院历史研究所藏京城寺庙清册：雍正年间，京城僧官分设六处：东北城关、东南城关、西北城关、西城北路、西城南路、中城（皇城）[注]。乾隆年间，改设八处：西城北路、西城南路、西北城、西南城、东城、东北城、东南城、中城[注]。道光十年（1830）手本印文出自管理“西北城”的“城主老爷”（僧官），与乾隆清册记载正相吻合。至于光绪《大清会典》所载八处，为道光二十四年（1844）例，已在手本写立之后，故与印文不合[注]。

道光十年六月的手本共一式两份，除前引一份，尚有日期略晚的一份。两相比对，差异有二：其一为文字，略晚的一份在“近因回住祖庭”后，多出“一人不能兼理二处”一句；其二为呈报对象、印文、批语，略晚一份的呈报对象为“印堂老和尚”（僧录司正印或副印），印文为“钦命管理僧录司印务　　批”，手本正文后落有朱笔批语：“旧手本存案，准更名入册”，又在呈报日期“道光十年六月”之上，朱笔加

一“印”字，日期后朱笔添加“十四（日）”两字。这些都表明，稍晚的这份手本，系湛一呈报给僧官上级僧录司主官（印堂老爷）而获批准者。

以上考察表明，寺庙转手（更换住持），必须由新住持出面呈报；呈报程序，由新住持写立手本一式两份，一呈报所在城区僧官，另一呈报僧录司主官；经僧录司主官和僧官批准钤印，旧手本存档，新手本更名入册。至此，新住持取得对寺庙的合法拥有，并得到官府的认可和保护。同时也说明，钤有官印的手本，是具有法律效力的文书。

不过，同为法律文书，手本与民间契书（民契、旗契）还是存有诸多差异：

第一，呈报对象不同（寺庙向僧录司呈报，民人向大兴、宛平两县衙门呈报，旗人向八旗左右翼税关呈报）。

第二，呈报者身份不同（手本限于僧、道，民契限于民人，旗契限于旗人）。

第三，呈报目的不同（呈递手本是为了“更名入册”，民契、旗契多用于不动产交易）。

第四，转手理由不同（手本为“回住祖庭”“一身不能照料二庙”，民契、旗契多为“手乏无钱”）。

第五，转手价格不同（手本无价，民契、旗契有价）。

第六，纳税与否不同（手本无税，民契、旗契均按百分之三取税）。

第七，形制不同（手本无官刻文书，民契、旗契书均有官刻契纸而形制各异）。

第八，附加条款有无不同（手本无附加条款，民契、旗契均有违约责任等附加条款）。

第九，中保人有无不同（手本无中保人，民契、旗契均有中保人等具名）。

这些区别或许有助于说明，手本在形成之初只是僧人道士向官府呈报寺观更名入册的文书，与民间流行的买卖契书有着本质区别。不过，随着时间推移，尤其在寺观多次转手的情况下，手本作为住持合法拥有寺观的法律证明，逐渐被赋予了类似契书的性质。

近代史所藏观音庵契书一套七份，除前述道光十年手本（一式二份）外，尚有手契五份，包括转香火契两份、卖契两份、赠与契一份，均为清一色白契，生动反映了庙宇在僧人、民人间几经转手，最终转为王府私产的过程。

前面提到，道光十年（1830）六月，观音庵改由湛一住持。据同治十一年（1872）十二月下手契，当观音庵再次转手时，住持已是盛恺。盛恺是何时从湛一处承接香火（寺庙）的，两人是否为师徒关系，已无从得知。不过，从契书“仝（同）随庙字（指道光十年手本）一张”的文字来看，盛恺承接住持时，并未写立手本，当然也没有呈报僧官，而是采取了私相授受的方式。这种方式，成为日后观音庵转手的固定模式。兹将盛恺写立“转香火”白契，征引如次：

立字转香火人盛恺，因回祖廷，一身不能焚修二处，情愿将自置德胜门内十刹海鸦儿胡同海潮观音庵一座，供养理旺在内焚修为业，理旺不肯空手接庙，仝（同）众言明供养盛恺盘费钱壹佰捌拾吊整，两家并无反悔。其钱笔下（中空数格）入庙之后，如有盛恺亲派人等出来争竞，有盛恺一面承管。恐口无凭立字为证。

前小院一所，大灰棚间半，小灰棚一间，仝随庙字一张。

转香人盛恺（押）

中保人王石（押）

接香火人理旺（押）

同治十一年十二月初六日　立

此契仍保留手本的若干习惯用语，如说“转香火”、如说“因回祖廷，一身不能焚修二处”、如说“供养……在内焚修为业”。虽未明言买卖，却有“理旺不肯空手接庙，全众言明供养盛恺盘费钱壹佰捌拾吊整”的文字。所谓“盘费钱”，其实就是变相卖价。因知此“转香火”契的性质，实为不动产买卖[注]。契中不仅载明转手价格，还有违约责任、附产说明、中保人及交易双方（转香人、接香火人）具名，这些都是民间卖契中的必要条款。随之，也就凸显了观音庵的私有性质。

光绪七年（1881），理旺又以“因回祖廷，一身不能焚修二处”的相同理由，写立转香火白契，将观音庵转给僧人定福：

立字转香火人理旺，因回祖廷，一身不能焚修二处，愿将自置德胜门内十刹海鸦儿胡同海潮观音庵一座，供养定福在内焚修为业。定福不肯空手接庙，全众言明供养理旺盘费钱贰佰吊整，两家并无反悔。其钱笔下（中空数格）入庙之后，如有理旺亲派人等出来争竞，有理旺一面承管。恐口无凭立字为证。

大殿三间，住房二间，山门群墙一盖（概）无有。

转香人理旺（押）

中保人马二（押）

接香火人定福（押）

光绪七年十二月初十日　立

理旺将观音庵转给定福，收取“盘费钱”二百吊，名“转”实卖，且价格略高于前次交易的一百八十吊。契书虽照样沿用“因回祖廷，一身不能焚修二处”的说法，但这只是寺庙交易的套语，不应视作转手的真实理由。契书说观音庵只有大殿三间，住房二间，山门群墙一概无有，足见这是一处规模很小的庙宇。而十三年后（光绪二十年，1894）定福再次转手时，所写契书已彻底放弃“转香火”的说法，改用民间卖契的习惯用语：

> 立卖字僧人定福，今因手乏无钱，将自置海潮庵空地一块，并无砖瓦木植，座（坐）落在鸦儿胡同十刹海北河沿，自己无力不能兴修，情愿卖与刘名下使用，言明卖价银一佰捌拾两正，其银笔下交足无欠。自卖之后，倘有僧俗人等争竞者，有定福一面承管。恐后无凭立字存照。
>
> 外有白字贰张手本贰套跟随。
>
> 僧人定福（押）
>
> 代笔人文海（押）
>
> 光绪二十年三月十一日

十三年间，小庙显然经历了一次大的变故，可能是一场火灾，以致庙宇毁坏，砖瓦无存，只剩下空地一块。定福在契中明言庙产系“自置”，出卖原因是“手乏无钱”，交易对象也不再是僧人，而是刘姓民人。这次交易，从内容到形式，乃至契书行文，与民间的不动产买卖如出一辙。又过十年（光绪三十年，1904），业主刘绍堂将这块空地白契卖给了兴隆木厂。卖契这样写道：

> 立卖地基文约人刘绍堂，今因自置空地一块，座（坐）落在十刹海北河沿鸦儿胡同中间，东至民房，西至龙华寺，北至官道，南至官道，东西宽肆伍尺，南北长拾肆丈，今凭中说合，情愿卖与兴

隆木厂使用，言明价银□兑足银贰佰柒拾两正，其银笔下交足无欠。立字之后，倘有亲族人等争论，有卖主人一面承管。恐后无凭立字存证。

随带白字贰（叁）章（张）庙本二套跟随。

中保人王翰章（押）

立卖字人刘绍堂（押）

光绪三十年七月初六日 立

兴隆木厂是当时京城内承办皇工和王府工程的著名商家，厂主马文藏。马文藏购买这块空地，价银二百七十两，明显高于以往历次交易，这或许是因为地价升值，或者是因为他急于购买，且出手阔绰。具体原因已无从查考。现在所知道的，就是只隔了短短一个月，马文藏就将这块空地转手赠送给他的老主顾、邻近的醇亲王府，并写有赠予契一纸：

立字据人兴隆木厂商人马文藏，今将自置地基一段，座（坐）落在十刹海北河沿鸦儿胡同中间，东至民房，西至龙华寺庙，北至官道，南至官道，东西宽肆丈伍尺，南北长拾肆丈，情愿进呈醇亲王府应用，恐日后有亲族人等争论，俱有兴隆木厂承管。为此进呈。

光绪三十年八月□日立字人马文藏（押）

兴隆木厂与醇王府的关系非同一般。光绪十五年（1889）载湉（光绪帝）大婚，慈禧太后归政。在此之前，以光绪帝的名义发布上谕，宣布重新修葺西苑及万寿山殿宇，取“颐养冲和”之意，将清漪园改名颐和园，作为太后颐养天年的地方。颐和园工程浩大，前后历时十年。当时，醇亲王奕譞总理海军衙门，同时负责园工，他仰承太后懿旨挪用大笔海军经费用于园工，而兴隆木厂正是园工的主要承包商之一[注]。光绪

十六年（1890）奕譞死，子载沣袭醇亲王爵，与兴隆木厂的业务联系依旧密切。了解这段背景，对马文藏何以将空地无偿进呈醇王府，也就不足为奇了。据上引赠予契，观音庵所遗空地，正好位于醇王府家庙龙华寺东邻。这块空地成为醇王府私产后，并入了龙华寺[注]（图2）。这样一来，在几易其手之后，庙产变民产的最终结果是成为醇王府的私产。这也是观音庵契书保存在近代史所《醇王府档案》中的由来。



图2 醇亲王载沣家庙（龙华寺）近景

以上，根据契书与相关资料考察了海潮观音庵庙一百七十六年间（1728—1904）隶属关系的变化。最后，就寺观“转香火”问题，提出几点浅见。

第一，清代寺观手本，最初只是僧人（住持）为“转香火”（更名入册）事呈报僧录司的文书。经僧录司批准并钤盖印章的手本是具有法律

效力的文书；随着寺庙的一再转手，手本具有了类似契书（上手契）的性质，并与下手契一并粘连。这类手本，或可视作僧道中流通的特殊印契（红契）。

第二，小型寺观多具有比较单一的私有性质。清代京城，佛道流行，寺观众多，形态迥异，大小悬殊，关系复杂。按当时的笼统说法，即有“敕建”“私建”“官修”“官庙”“私庙”等区别[注]。问题还在于：“敕建”庙未必都是官庙，而官庙的领属关系和生存方式又大相径庭。所谓“私庙”，则是相对“官庙”而言的，实际说明的只是其民间性质，产权关系相当复杂。如从今日产权关系概念分析，“私庙”内部，实际包含个人所有、家庭或家族所有、单一村落（街道）或多个村落（街道）所有、特定人群（如京西八旗各驻防营、京南行业或同乡会馆）所有等不同情况。

寺观所有权问题不属本文探讨范围，本文只以观音庵为例说明：相比于形形色色的大中寺观，民间小型寺观的所有权关系相对简单，且往往具有比较单一的私有性质。寺观的私有性，首先表现在住持对寺观拥有充分的处置权（出卖权）上，这种权利不会遭到本地绅耆或其他相关人群的干预；其次，表现在寺观的频繁转手上。道光十年（1830）至光绪三十年（1904）七十余年间，观音庵先后五次转手，且其手本的下手契，为清一色白契。这些都是其私有性的集中体现。这在民间小型寺观的转手过程中，并非罕见个案[注]。

第三，私人寺观带有摆脱官府控制的倾向。不管民间寺观来源如何，产权关系怎样，清朝官府对寺观的所有权归属始终没有明确界定[注]。清前期，官府试图将公私寺观的“转香火”（转手），统统纳入僧录司（道录司）的控制之下，借以加强对全社会寺观与僧人道士的掌控[注]。观音庵被登录于雍正六年僧录司《六城寺庙清册》和乾隆年间《八城庙宇僧尼总册》，即为明证。但后来的变化表明：私人寺观的“转香火”，普遍倾向于使用白契[注]。使用白契，意味着交易双方的私相授受。真实

目的，则是卖主（转香人）从买主（接香人）收取卖价，以实现寺观所有权（产权）所附有的权益。通过“转香火”过程中的白契流行现象，或可看出私人寺观力图摆脱官府控制的倾向。随着清朝政府对社会控制力的逐步削弱，这种倾向也在相应增长。

第四，寺观的转手具有多种途径和复杂的表现形式。民间寺观的“转香”，具有卖、典（老典）、租（长租）、抵押（指房地借银）、施舍、馈赠、投身等多种形式；交易双方，则有僧人之间、僧人与民人（或僧人与旗人）之间、民人之间、民人与旗人之间等不同范围。在寺观产业流入民间的同时，民间不动产也在源源不断地转为寺观之产。这种跨越僧（道）俗两界的财产对流，是清代社会中司空见惯的现象，值得继续研究。

---

1. 手本一词，原有状词、公文、名帖等多重含义。明时，下属见上司或门生见老师所用名帖称手本。刘銮《五石瓠》：“官司移会用六扣（按，六扣即六摺）白柬，谓之手本；万历间士夫刺亦用六扣，然称名帖；后以青壳粘前后叶而绵六扣，称手本，为下官见上官所投。其门生初见座师，则用红绫壳为手本，亦始万历末年。”寺庙手本，作为僧人呈报僧官的上行文书，其名称或由此而来。

2. 刘小萌：《清代北京旗人社会》，北京，中国社会科学出版社，2008年，891—901页。

3. 观音庵又名海潮观音庵（见同治十一年十二月初六盛恺转香火契），据中国社会科学院历史研究所藏雍正六年（1728）掌僧录司□印元焕、普彬进呈《六城寺庙清册·西北城关内外寺庙庵院僧尼清册》（抄本，历史研究所定宜庄研究员提供，下引阙名《八城庙宇僧尼总册》亦同，谨致谢忱）载：“鸭儿胡同，海潮观音庵，住持尼智成。”说明该庙雍正时期已存，为尼庙。又，历史研究所藏阙名《八城庙宇僧尼总册·西北城关内外寺庙庵院僧尼清册》（抄本）所载文字完全相同。据法国远东学院吕敏教授《北京内城寺庙碑刻志》（稿本）推定，阙名清册造制约在乾隆三十四年（1769）之后。两清册相隔至少四十一年，而智成尚在。由此可以推知，尼庙改僧庙当在1769年以后。

4. 中国社会科学院历史研究所藏：雍正六年掌僧录司□印元焕、普彬进呈：《六城寺庙清册》。

5. 中国社会科学院历史研究所藏：阙名《八城庙宇僧尼总册》。

6. 光绪朝《大清会典事例》，礼部，卷501，北京，中华书局，1991年，第6册，805页。

7. 类似的转香火契，见张荣芬、张蕴芬、宣立品：《大觉禅寺》（北京，北京出版社，2006年），199页，寺藏契约093号：“立转供养香火静妙庵住持僧胜林，因一人不能照料二庙，情愿供养净持师替我接代焚修。有胜林陈欠账目全钱贰佰吊正，有净持替我清还□贰佰吊正。其钱笔下交清并无欠少，恐□无凭，立转香火字存照。立转供养人胜林（押），接代香火僧人净持（押）。同治元年三月初二日。”

8. 马氏兴隆木厂曾参与清皇宫、颐和园、北海（西苑）等大型皇家工程的修缮，是京城规模最大的木厂之一。曾参与修缮颐和园，雇用头目、匠夫、壮夫多达千余人。参见近代史所藏：《醇王府档案·有关颐和园修建工程事》。马氏又有“六百年古建筑世家”的美誉，其十四代传人马旭初，在20世纪80年代仍为京城最受尊重的古建专家。参见王受之：《北京手记·哲臣世家》，北京，中国青年出版社，2008年。

9. 龙华寺位于后海北沿，今为北海幼儿园所在地。此信息系吕敏教授、鞠熙博士提供，谨致谢忱。

10. 康熙六年（1667），通计直省敕建寺庙一万两千四百八十二处，私建寺庙六万七千一百四十处（光绪朝《大清会典事例》，礼部，卷501，第6册，794页）。中国社会科学院历史研究所藏乾隆《八城庙宇僧尼总册》（抄本）中，列有官修庙六十一处。又，“（嘉庆）六年谕，嗣后除京城各官庙照例不准招租外，所有私庙房间仍准照旧出租……”（载光绪朝《大清会典事例》，礼部，卷501，第6册，803页）。

11. 中国社会科学院近代史所图书馆藏契书一套二件，与观音庵的转手过程如出一辙。第一件：“立投契人李恭泰，因有大悲寺庙一处，坐落在高碑胡同，共计房二十叁间，庙墙南北十三丈，东西十五丈，坍塌倒坏，净剩空地一块，本住持无力重修，情愿送李恭泰作为家庙，李恭泰给和尚清安银七拾两正作为香资，以为永远为业。恐后无凭，立字存照。均有源成号首饰铺一面承管。顺契人李恭泰（押）铺保人源成号（戳记）”（无年月白契）。第二件：“立卖空地宛平县人李恭泰，因有祖遗自置大悲寺庙宇一座，共房二十三间，坐落在前门内高碑胡同东头路南，因年久失修早经坍塌，只剩空地一块。除邻居侵占不计外，现下东西长十一丈，南北长十丈，东至小胡同，西至小胡同，南至本人李姓地基，北至高碑胡同车道，四至分明。经中人说合，情愿卖与钱申泰木厂永远为业。言明价钱贰佰伍拾两。其银笔下交足，并不欠少。自卖之后，倘有亲族人等争竞或来路不明、契纸复出、别情发觉等事，俱有卖主一面承管，不与买主相干。空口无凭，立字为证。外有老白字一纸红契一套一并跟随。立卖字人李恭泰（押）宣统二年九月十五日（知情底保人、中保人等略）。”（白契）

12. 参见李贵连：《清末民初寺庙财产权研究稿》，见《近代中国法制与法学》，北京大学出版社，2002年，150页；郭华清：《北洋政府的寺庙管理政策评析》：“清王朝时期，政府没有对寺庙财产所有权的归属做出规定，因此寺庙财产所有权具有某种不确定性。例如，民间建造的寺庙，按道理其所有权应该归‘民间’，但‘民间’是一个不确定的概念，一族、一姓、一村、数村都可以是‘民间’，都可以是寺庙的拥有者。清朝时期寺庙财产所有权的这种不确定性，为清末官府占用寺庙移作他用留下了空间，也为民间对寺庙财产的争夺留下了空隙。”载《广州大学学报（社会科学版）》，2005（1）。

13. 僧录司对寺庙与僧人日常生活的控制是多方面的，连僧人师兄弟分家析产这样的具体事务，都要呈报僧录司批准。见张荣芬、张蕴芬、宣立品：《大觉禅寺》，189—190页，载寺藏契约049、050号。

14. 参见张荣芬、张蕴芬、宣立品：《大觉禅寺》197页，载寺藏契约086号："立转香火文约僧人湛一，因本庙无人照管，将自治（置）西直门门洞庙，转于月宽师焚修住持，永远为业。转价清钱叁佰叁拾吊整，当日交足并无欠少。言明自立字之后，如有僧俗人等争竞者，有立字见正人一面承管。原有城印手本二□白契三张。此系两家情愿，并无返回（悔），恐后无凭，立字存照。道光贰拾年四月十三日立字人湛一（押）（中保人、代笔人等略）"（白契）。

清末民初的寺庙与城市房地产所有权

［法］陆康（Luca Gabbiani）著

关笑晶 译

前言

目前，对中华帝国时代末期的研究，特别是对清代农村“产权”研究中土地所有权多样性的关注，大大扩充了我们对中国农村经济结构的理解[注]。这些文章对中国传统法律的研究起到了多方面的推动作用，其中习惯法和民法中的一些问题成了新的讨论热点[注]。但是，和清代农村地产研究成果相比，对城市地产的关注却明显薄弱[注]，北京、天津、上海等城市还有大量的房契和地契仍有待相应研究[注]。

基于这种观察，我开始关注中国城市背景下的房产产权和财产制度问题。房屋，无论作为普通居住使用，还是用于商业活动、宗教活动或其他用途，从古至今都是城市生活中的重要议题。问题是：城市房产的研究对中华帝国晚期城市研究有何意义？当现代法律概念中的“产权”在清末民初被引进时，它对中国从传统到现代的变迁又产生了何种新作用？

虽然缘自如此巨大的选题和研究计划，但本文的研究范畴是有限定的：它关注单一的城市——北京；讨论一个问题，即民国初期，作为城市建筑网络中重要部分的寺庙是如何处理房地产和财产权利的，并分析民国最初十年城市土地和城市建筑的法律地位，以及寺庙和宗教机构在

此方面的特殊地位。但在此之前，对术语“财产”、北京寺庙以及庙产做一交代是必要的。

一 财产、产权和产权制度：简明历史的一个侧面

就像李贵连在相关文章中谈到的那样，“产权”（业权、所有权）这一概念在20世纪初期的司法改革后才引进到中国，其目的是使国家法律体系和司法系统现代化[注]。在此之前，在清帝国的法律系统中（以《大清律例》为代表），并没有找到对产权的明确定义。当然，这并不是说在清代的中国不存在产权问题，相反，最近的一些研究表明，清政权很早就开始认可这一权利，且出现纠纷时还倾向于对其进行强化。总的来说，这一结论是通过分析全国各地农村土地所有权纠纷的档案以及契约得来的，其中主要涉及农业用地[注]。部分地方法律案件编入了《户部则例》等官方法规汇编，主要归于交易、合同等财政部分之中，但大部分卷宗仍留在地方保存，用于地方官员和政府审判特殊案件。在清代的中国，由于处理所有权问题的法规来源于地方惯例（customs），地方政府在财产纠纷出现时往往求助于惯例来证明自己决策的正确性，所以一些学者将产权问题与“习惯法”（customary）和“民法”（civil law）联系起来。但是，正如巩涛论述的那样，地方惯例和习惯法虽然相关，却是不同的两个概念。对中华帝国末期的研究，不应像中世纪欧洲那样，直接从现有的地方惯例推演出成熟的习惯法体系，并赋予其法律的价值。

20世纪初的中国，产权的概念是重叠于现代公认的法律术语和对传统所有权认识之间的，其产生的大背景是现代化，或者说西方化——这在当时被视为中国脱离困境的必由之路。跨时代的现代化过程，敦促新法律标准的出台和旧有制度的退出，而这种变迁影响普通民众认知和理解的程度和速度，则很自然地成为需要研究的中心问题。这个问题在欧洲现代“财产”概念发展中得到了很好的阐释，因为这个概念本身就是一

个类似叠加的过程所形成的。

英语词汇的“财产”（property）来源于罗马法概念中的“所有权”（dominium）一词，本来与法律是毫无关联的。它从前用于描述物品的所属关系，例如土地对人而言，就是自然而然从属于人的。从11世纪起，重新发现罗马法的欧洲法学家们开始将“所有权”（也就是财产）一词引入到封建欧洲复杂的地产占有制度当中。就法国来说，“所有权”逐渐地取代了“权利”（entitlement），而“权利”一词在基督教时期仅表示人对某块土地使用权（uses）的合法确认，不包含土地从属于人之含义。在这种情况下，所有权这个概念被赋予了法律的含义，或者说被赋予了“多重法律的含义”，正如被19世纪法国法官创造的、描述法国大革命前情形的词汇“共同所有权”（simultaneous properties）所明确表示的那样[注]。

封建主义的衰退和资本主义经济形式的兴起催生了所有权专有概念。哲学家洛克（1632—1704）和法学家普芬道夫（1632—1694）都赞成建立在个体上、独立于社会其他方面、被赋予随意处置个人财物权利的产权概念。伴随着“使用权”（usus）和“收益权”（fructus）—— 利用自身财产的权利以及从财产中获益的权利——的出现，这种“随意处置财物的权利”（abusus）扩充了“所有权”的现代意义。其被认作所有权概念的核心因素，也与罗马法中“所有权”（dominium）一词最为贴近。

整个18世纪，具有排外意义的所有权概念被法国重农学派所推崇。在收入1804年的《法国民法典》（亦称《拿破仑法典》）之前，它为法国革命者所用，成为现代产权定义的基石。在《法国民法典》中，所有封建土地和房产的“使用权”都完全且仅仅赋予法律认定的业主；反之，业主也可以有选择地将权利赋予其他人。这些受益人（群）不再具有业主的属性，但作为权利的承担者，要受到业主的控制，术语称为“地役权”（servitude）、“使用权”（droit d’usage）或“权债务”（droit de créance）。虽然20世纪一系列赋予“权利承担者”更多法律保护的修正案

已经大大地弱化了这些强硬的排外立场，但直到今天，我们对产权概念的理解仍基本未变[注]。

在这些题外话中应该强调的是，在19世纪以前，西欧国家房产制度的特点在于“共同所有权”这一概念。此概念在欧洲施用于农村土地所有权，在城市房产中是否应用，还有待考察。但如果致力于清代“所有权”和“产权”方面研究的学者很少质疑“财产”这一术语本身和其法律意义，也很少思考产权制度的性质，那么这一概念则可作为整体了解产权制度的有用工具[注]。其次，尽管欧洲传统产权制度的改革历时很短——尤其是法国，主要在1789—1804年[注]，但它是一个早已开始的、经过无数次调整的内生性过程（endogenous process）的结果。而在中国，所有权的变化虽如法国式的狂风暴雨一般，但其目的是采用全新的概念和标准来根本性地切断与前产权制度的联系。这种特征可以追溯到中国急切追求现代化的20世纪的最初十年，它也成为骚乱和动荡的原因之一。

二 清代北京的寺庙和庙产

近年来，对北京寺庙的研究受到了很多学者的关注。清代北京城的庙宇总数至少达到了两千座，目前的研究主要集中在它们提供的宗教、仪式、文化、社会、经济和政治等多种社会功能，也涉及寺庙规模和类型上的多样性：从佛教、道教或藏传佛教组成的大的修道院，到只有一两个僧道士的小规模寺院，还有那些在街边巷尾搭建的、由当地居民来料理的宗教祭坛[注]。这些研究成果大大加深了我们对近代和现代北京宗教生活的理解，但大体上忽略了寺庙财产问题。这一研究漏洞与清朝法律中对房产没有明确界定密切相关。事实上，“庙产”（temple property）这一术语在《大清律例》（共四百三十六条）中确实没有出现。法典中唯一跟宗教组织有关的条目为规范宗教人员行为的“私创庵院及私度僧道律”[注]。

如果清代法律没有对寺庙的产权明确定义，那么包括庙院、法器等庙产一定受到某种形式的约束，不是被宗教团体本身所把持，就是受到住持或者有团体和无团体的施主和出资人的控制[注]。有资料显示，这种控制在有关人员当中引起了对寺庙财产的一种所有权意识。有清一代，北京的寺庙被买来卖去，和其他类型的地产无异[注]。同样，从地方官对庙产诉讼案的审理——以大兴和宛平县居多——也可窥见清政府对庙产所有权认定的方式。例如，在1838年的一个案例中，大兴的地方官解决了地方行会与道士为争夺北京外城一个寺庙控制权而纠缠两年之久的纠纷[注]。更有趣的是，虽然证据还不够充分，但我们可以从一系列的档案记载中看出，在清朝，除丛林之外，城市里的小规模寺庙都需要在僧录司登记在案，以取回“手本”。这些手本鲜有遗留，不能被认作是正式有效的产权证明。不过，由于手本上记载了寺庙财产和相关事项（包括资产、宗教活动、常住的神职人员、借宿者等问题）的负责人姓名，类似手本类的凭证给有关人员赋予了产权的承认[注]。

普通的道观是否也和寺庙一样有类似的注册过程，就像在清朝都城中的藏传佛教寺院、清真寺或基督教堂等宗教机构那样，这还不得而知。道录司是确实存在的机构，但我还没找到资料来印证它是否负责道观的注册过程。民国时期，有证据显示由于佛教寺庙数量巨大，政府倾向于将其特殊处理。以1929年市政局核准发行的寺庙凭证为例，上面开门见山地阐明：“查本市旧为首都，所在寺庙之多，宗派之繁，为全国所未有，前清特置僧录司管理，除丛林外，普通寺庙均由司发给手本俾资凭证。”[注]值得注意的是，虽然此凭证只为特定类型的寺庙发放，但还是具有一些地方政府管理所必需的效力。不过，清代的都城和当时其他城市相比可能还是一个特例，就像它在市政管理的其他方面具有特殊性一样[注]。

尽管这种“凭证”在北京是存在的，但清代寺庙所有权在法律系统中的缺失现象还是非常引人注意。在北京城，数量众多、人员密集的寺庙

不仅为经济和商业活动提供空间，也是民众集会的社会空间和城市生活的重要组成部分，在管理上却处于真空状态。正如李贵连所论述的那样，自晚清起，正是由于这种情况，地方政府、机构或个人得以从寺庙手中征收大量的土地，用于创立学校、警察局、手工作坊和医院等其他不同性质的机构[注]。宗教财产的征收与当时中国现代化进程的推进，以及“迷信”观念的铲除都息息相关。其影响最大的地区不是大型城市，而是政府控制力量较为薄弱的中小型城市和农村[注]。北京的寺庙在这种征收过程中的情况还有待更多资料证实，但在清末，中央政府对此事的态度一度模棱两可：一方面它强调推行新的教育计划和建立新学校，另一方面又期望控制寺庙财产征收泛滥和过激现象[注]。民国政府在建立之初就攒造新的立法工具试图解决寺庙财产问题。在接下来的部分中，我们会看到这一革新并没有收到预期的效果。

三 1911—1926年间民国政府针对城市土地及庙产的立法

在涉及寺庙产权之前，本部分首先要解决的问题是民国政府对城市土地和房产总体上的立法情况，因为后者是充分理解前者的前提。本文的研究范围将限定于1929—1930年《民法典》第一版发布之前所使用的官方规定。

（一）城市土地

如我们所知，中国的城市在20世纪最初十年经历了巨大的变革。在现代化的市政、警察等机构的指导下，许多城市体验了轰轰烈烈的改革过程[注]。在这样的大背景下，和城市相关的法律和法规大量地涌现也不足为奇。而在这些宽泛的规章制度中，“所有权”问题也浮现出来[注]。事实上，武昌起义后，在各省发布的临时宪法草案中，“所有权”的重要地

位均被提及。以湖北为例，其宪法草案制定于1911年10月和11月，第二章中有这样一个条款："人民自由保有财产。"[注]1911年11月的江苏省、浙江省约法和1912年3月的《中华民国临时约法》中也都包括类似条款[注]。江苏省的临时约法中，将保护财产权、人身权和言论自由权作为一种国家的责任和义务："政府……须依法律保护人民身体财产安全及言论自由。"与此类似，1913年的《中华民国宪法草案》中称："中华民国人民之所有权不受侵犯，但公益上必要之处分依法律之所定。"[注]

为了保证对财产所有权的保护，民国政府在建立之初就制定了相应的详细法规，于1914年1月颁布了一系列的法律来规范房产合同[注]。其目标似乎具有双重性：首先，为了达到契约实施的一致性；其次，为了建立国家范围的房产税契制，以此作为官方对产权认可的凭证[注]。在这点上，民国政府与一直试图改革的清政府没有太大的区别，进展甚微。事件本身的细枝末节在此并不是最重要的，值得关注的是，清代税契制度的缺陷，以及实施的后果所引起的统治阶层内部争论贯穿了有清一代。民国政府在对税契立法时引入了一些更易于施行的条款，规定只有财政部印发全国的正式合同表格才被视为有效的房产合同。另外，所有土地的拥有者在条款颁布期间，必须向当地税收部门上交旧有的产权证明材料，税收部门向其收取行政费，并将每笔土地审查、登记在册。新条款还规定，将来所有的财产交易都使用新的合同形式，并通过印花税的形式实现政府税收。更为重要的是，条款规定以六个月的期限作为过渡，六个月之后，旧的契约将不能在税收部门作为拥有房产的法律依据和法庭审判的依据。无论怎么说，条款还是在时间上做了一些宽限。

新的条款在全国的施行效果如何很难评说。官方推广的合同形式也许可以说是有效，而逐渐扩大的地方税务局网络可能也是如此。值得关注的是，地方上一些财力雄厚的商人和德高望重的长者也被发动起来去传播新的法规，甚至去没有税收机构的地方派发新的合同表格。从另一方面说，我们不能从新法律的传播程度来推断其施行的效果，在民国初

期复杂的社会背景下，这一点是特别需要注意的。事实上，1926年广州国民政府在广东省特别推行了一系列类似的法律[注]，这为先前制定的、在全国范围施行的法律只是在有限的范围内使用的观点增加了证据。

对1928年还作为首都的北京来说，国家法律的实施得到了事实证明。在1916—1918年，北京市政府推行了一系列针对不同城区的法规。其中一些是由1914年设立的市政府起草的，其他的则是20世纪初由警署拟定的。其中针对城市建筑和住房制定了一些特殊规定，使地方政府具有发行建筑许可和监理工程的权力。且规定，在发行建筑许可的过程中，产权证据，包括财产合同，必须由警方监督。更不用说这些合同必须用新的合同形式了[注]。1918年夏天发布的另一项法规改变了测量和注册城市土地的过程，同样规定新的合同形式被视作唯一有效的财产证明[注]。在房地征收法规方面同样如此，它保证了地方政府在实行必要的城市改造时，具有对特定土地部分或全部接收的权力。这一条款在1916年被北京市政府所采用，在1918年1月做了部分修改。此法将“可能接收”的范围限定为包括街路工程、扩充公众市场等“大众利益”或“公益事项”的情况，但此模糊的概念从未被真正定义过。城市土地被简单分为三种类型——国有、公有及民有，并且规定，后两种土地类型作为被征收的目标，只有持有新合同形式的产权证才能得到政府给予的征收补贴[注]。

1918年市政府发布了另外一个更加彻底的法规来解决城市土地问题。该法规主要针对房地产买卖制定了强制性的程序。在双方同意买卖的基础上，无论是典房还是卖房，买卖双方都需要在警察局填写一份带有平面图式的出售报告。在行政主管部门查收后，此报告将呈送到市政府进一步注册和审查。在整个过程中，新合同形式也是唯一被接受的产权证明。在讨论寺庙是如何被纳入到这一法律施行范畴之前，我们还应当注意到，除了相当多的管理部门参与了这一新规定的施行过程，及其带给当地居民的困扰之外，所谓的“新规定”也并非空前绝后。清代的地方行政档案确实无误地表明，城市土地的注册制度已经施行，且建筑许

可证也早已存在[注]。但和民国时期相比，清代法律推行程度问题似乎更值得商榷。

（二）民国初期立法事业与寺庙产权

那么，民国时期的法律对寺庙产权是如何规定的呢？李贵连认为，民国早期起草第一部国家性的寺庙法规的立法者几乎完全没有虑及财产和产权的问题——在下文还会有详述。他举例称，在民国政权建立的第一年（1912年），上海和河南两个地方的法院曾对庙产问题进行裁决，这证明寺庙产权问题仍然在引起争端。这些例子都有力地证明了他的观点，即由于寺庙资产和产权没有被纳入法律的范畴，在遇到此类案件时，地方政府和省属法院就拥有很大的裁量权。也就是说，当宗教财产没有明确定义时，地方官员就有权决定宗教机构的性质。

除了地方案例提供的证据之外，上文对民国初期土地法律的简单回顾证明了李贵连的论述的正确性。以1914年颁布的《国家契税法》为例，寺庙并没有被纳入其中，但在第三条规定卖契和典契税额的条款中，记载着“官署，地方自治团体及其他公益法人为不动产之买主或承典人免纳契税”。那些以营利为目的的社会团体，则被课以税收。这些细节很有意思，因为李贵连所提到的例子也显示，“非营利团体”的概念有时也被套用到寺庙以及庙产上，正如1912年12月河南省高级法院的裁决显示的那样[注]。这个例子也可作为司法判决对法律制定产生影响的例证，虽然目前还没有明显的证据将1912年12月河南省高级法院的裁判（与其涉及“非营利团体”的概念）和1914年初颁布的全国税契法连接在一起。在任何情况下我们都需注意，至少到20世纪20年代，寺庙没有系统地通过立法被授予特殊地位。1926年颁布的广东省城市土地管理条例就是一个很好的例子：宗教场所确实被免除税收，但并不是通过“非营利团体”这个法律概念来实现的[注]。

北京的城市规划法规也没有把庙产纳入考虑范围之内。比如，按照

城市警察条例对建筑许可的规定，如果寺庙属于政府所有，则其建筑需由负责施工的行政单位进行特殊申请；如果不是，那么拥有“庙单”就足够了。但是，在许多案件中，条款的内容没有对“庙单”给出一个清晰的概念——也有可能就相当于上文提到的“手本”[注]。同样，也没有明确规定由谁来提交建筑申请。与之类似，1916年的征收法没有提到寺庙，但里面却包含着一个颇有深意的暗示。在第二条中，定义过国有、公有、民有这三种城市土地类型之后，法规提到，基督教团体如被征收，则“其教会所置之房地，照民有例一律办理”[注]。换句话说，如果基督教的教产被征收，则其财产会被法律认作私有，而非条款中定义为第二级别的“公有”或者“公共团体所有之房地”。从土地征收过程的角度，这些不同是无关紧要的，但是从司法定义的角度看却很不一样，因为这样的表述使得这种宗教机构被排斥在1914年契税法律所阐述的“非营利团体”概念之外。基督教教会和团体在这里被独立出来确实令人迷惑，其原因还有待深入研究。但是这种特殊性应当引起我们的注意，因为它自然而然地引起我们的疑问：土生土长的道观和佛寺当时是否受到相同条款的约束？

与之类似，我们也应注意到起草规范宗教机构的法规时，对“产权”处理的局限性。无论是1913年内政部起草的《寺院管理暂行规定》，还是1914年同一部门颁布的《管理寺庙条例》，二者都没有提到“财产”或“产权”的概念[注]。两个条例都对“寺庙”做了常识性的解释，1913年版本将其限定为“举行崇拜仪式的地方”，而1914年的条款中列举了从大寺院到“习惯上现有僧道之神庙”等七种不同类型的机构。两种规定都将“庙产”定义为“房屋、土地和所有重要的法器”，且1914年的条款明文规定：“凡寺庙财产及僧道……与普通人民受同等之保护”。此外，两个文件都规定了住持对庙产的权利范围，指出住持拥有寺庙的管理权，但不具备处分权，以这种方式隔绝了他们拥有现代产权概念的核心因素——我们在上文已提到的“随意处置财产的权利”（abusus）。事实上，上述两个文件都明文规定，除非在特殊情况下，地方政府承认并负

责保证庙产完整，庙产不可变卖、抵押或赠予他人。至于管理寺庙责任的问题，1914年条款规定，遵照寺庙传统，由宗教人员管理，在小寺庙也同样遵守惯例。此外，除法律特许外，不允许强占庙产。1914年的规定还将寺庙纳入税收范围。

显而易见，这些规定只是大体上解决了寺庙产权的问题，且1924年的修正案对1914年的规定没有实质性的突破[注]。五年之后的1929年初，新建立的南京政府颁布了新的《寺庙管理条例》，其中包括了对产权的定义，但对一些模糊的概念也未能界定："寺庙财产之所有权属于寺庙各僧道主持，除修持之生活费用外，不得把持或者浪费寺庙财产。"[注]作为中国发布的第一部民法典的一部分，这一套新的寺庙法规主要对宗教机关在"物权"上的空白加以补充，但是并没有解决庙产的问题。新的法案对全国的寺庙注册也起到了促进作用，但由于对庙产的概念界定较为模糊，它们对寺庙这样特殊的房地产的产权问题仅仅能起到有限的作用。在今天的中国台湾，这种情况还留有明显的印记[注]。

四 结论

本文的目的是探讨民国初期的法律如何应对庙产所有权问题。笔者初步的结论是：在本文所分析的法规当中，"庙产"并未得到较为明确的定义。由于探讨的范围有限，得出绝对的结论也较为困难。然而，民国时期立法者面对的定义庙产产权的困难，也许与中国背景下的"宗教"紧密相关[注]，也和中国宗教的组织和机构联系紧密。由于中国的宗教组织从没有发展出基督教那样的严密的等级制度，所以在中国的历史上，宗教给政府提出了不同类型的难题，也从其他角度向政府的执政能力提出了挑战。也许正是由于这样的历史背景，帝国晚期的中国对普通宗教活动的控制力才如此有限[注]。而民国政府在努力重建法律框架时，同样自然而然地碰到了寺庙财产这个难题。政府所采取的较为缓和的措施很可

能也和中国在此方面的特殊性密切相关，而不是因为中国法律现代化过程没有成功地蔓延到跟宗教有关的领域。另外，民国政府的立法者最初没有过多在庙产问题上立法，而是大体上留给法官来权衡。事实确如李贵连所提出的那样，对庙产和产权，法律案件和司法审判的研究，确实能为其在日常司法实践中的定位提出有趣的解答。在此处，早期民国政府似乎在很大程度上与清政府的方法和态度保持了一致。

---

1. Philip Huang, The Peasant Economy and Social Change in North China, Stanford,Stanford University Press, 1985; Philip Huang, The Peasant Family and Rural Development in the Yangzi Delta, 1350—1988, Stanford, Stanford University Press, 1990.

2. 有关所有权方面的法律和司法实践，参见Philip Huang, Civil Justice in China.Representation and Practice in the Qing, Stanford, Stanford University Press, 1994；Mark Allee,Law and Local Society in Late Imperial China: Northern Taiwan in the Nineteenth Century,Stanford, Stanford University Press, 1994; Thomas Buoye, Manslaughter, Markets, and Moral Economy, Violent Disputes over Property Rights in Eighteenth Century China, Cambridge,Cambridge University Press, 2000; Madeleine Zelin, Jonathan Ocko and Robert Gardella (eds.),Contract and Property in Early Modern China, Stanford, Stanford University Press, 2004。关于民法纠纷参见Jérôme Bourgon, "Uncivil Dialogue: Law and Custom did not Merge into Civil Law under the Qing", Late Imperial China, vol. 23, number 1 (June 2002), pp. 50—90。

3. 此类研究例如Feng Shaoting, “Supplemental Payment in Urban Property Contracts in Mid to Late Qing Shanghai”, in M. Zelin, J. Ocko, R. Gardella (eds.), Contract and Property in Early Modern China, pp. 209—229页；刘小萌，《从房契文书看清代北京城中的旗民交产》，《历史档案》，1996（3）。

4. 刘海岩：《清代以来天津土地契证档案选编》，天津，天津古籍出版社，2006年；张小林：《清代北京城区房契研究》，北京，中国社会科学文献出版社，2000年；上海市档案馆编：《清代上海房地契》，上海，上海古籍出版社，1999年。

5. 李贵连：《清末民初寺庙财产权研究稿》，见《近代中国法制与法学》，北京，北京大学出版社，2002年，148—177页。

6. 特别是在他的文章“La coutume et le droit en Chine à la fin de ’empire”, Annales HSS, 1999（5），1073—1107页。关于欧洲习惯法的发展问题，Denis Alland和Stéphane Rials, Dictionnaire de la culture juridique, “coutume et usage”，317—326页中有详细综述。

7. 参见Anne-Marie Patault, Introduction historique au droit des biens, Paris, Presses universitaires de France, 1989；同一作者，“Propriété, droit de”（物权法）在上文提及的

Denis Alland和Stéphane Rials的书，1253—1259页，特别是1253页。

8. 上文引述的Anne-Marie Patault：“Propriété, droit de”（物权法），1257—1258页。

9. 参见M. Zelin, “A critique of rights of property in prewar China” , in M. Zelin, J. Ocko, R.Gardella, (eds.) , Contract and Property in Early Modern China, 17—36页。

10. Anne-Marie Patault在上文提到的《物权法》1257页中讲道：“在四年的时间里，1789年法国革命者爆炸式地实施了随意处置财产的权利。”

11. Susan Naquin, Peking. Temples and City Life, 1400—1900, Berkeley, University of California Press, 2000；Vincent Goossaert, The Taoists of Peking, 1800 —1949. A Social History of Urban Clerics, Cambridge (Mass.), London, Harvard University Asia Centre, 2007；赖惠敏，张淑雅，《清乾隆时代的雍和宫——一个经济文化层面的观察》，载（台北）《故宫学术季刊》，第23卷，第4期，2006年6月；赖惠敏，《清代政府对北京藏传佛寺之财政支出及其意义》，载台北“中央研究院”《近代史研究所集刊》，第58卷，2007年。

12. 根据黄静嘉编的（清）薛允升著，《读例存疑》（台北，成文出版社，1970年）中介绍的条目，本文为第七十七条。

13. 见前文S. Naquin，Peking，77—81页。

14. 参见本论文集中刘小萌所写的文章，其中提供了诸多资料和说明。

15. ［日］仁井田辑：《北京工商行会资料集》，第2卷，327—328页。

16. 见北京市档案馆编：《真武庙》，J2—8—298，11页。

17. 见北京市档案馆编：《关帝庙》，J2—8—697。

18. Luca Gabbiani, Pékin à l’ombre du Mandat céleste. Vie quotidienne et gouvernement urbain sous la dynastie Qing (1644—1911)，Paris, Editions de l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales，2011，第五章。

19. 李贵连：《清末民初寺庙财产权研究稿》，见《近代中国法制与法学》，151—155页。

20. 参见Vincent Goossaert（编），Extrême-Orient Extrême-Occident，2002 (24)，“L’anticléri-calisme en Chine”；徐跃，《清末四川庙产兴学及由此产生的僧俗纠纷》，载《近代史研究》，2008（5）。

21. 此类例子，参见台北故宫博物院藏：《军机处录副奏折》，档案号175531和186452。两者都涉及光绪三十一年三月初八的上谕，令地方政府保护各种宗教场所，免于没收。

22. 参见Kristin Stapleton, Civilizing Chengdu: Chinese Urban Reform, 1895—1937, Cambridge(Mass.), Harvard University Asia Centre, 2000。笔者在专著Pékin à l’ombre du Mandat céleste中详细探讨了北京现代化进程的最初阶段。

23. 如没有特别指出，本文以下的法律和法规来自蔡鸿主编：《民国法规集成》，100册，合肥，黄山书社，1999年。

24. 蔡鸿原主编：《民国法规集成》，第2册，1—5页。

25. 蔡鸿原主编：《民国法规集成》，第2册，1—5页、8—11页；第6册，1—7页；第6册，591—594页还包含湖南临时宪法（未注明时间），其中有类似的条款。

26. 蔡鸿原主编：《民国法规集成》，第6册，19—53页（参见第13条）。

27. 蔡鸿原主编：《民国法规集成》，第22册，45—49页、55—56页。

28. 如同清代一样，民国早期的中国似乎没有“公证制度”。

29. 蔡鸿原主编：《民国法规集成》，第3册，330—337页。

30. 蔡鸿原主编：《民国法规集成》，第14册，113—116页。

31. 蔡鸿原主编：《民国法规集成》，第14册，279—287页。

32. 蔡鸿原主编：《民国法规集成》，第14册，336—339页。

33. 参见Luca Gabbiani, Pékin à l’ombre du Mandat céleste，第五章。

34. 李贵连：《清末民初寺庙财产权研究稿》，见《近代中国法制与法学》，154—157页。此类案件的审判可在1914年商务印书馆出版的《最新司法判词》中找到。

35. 蔡鸿原主编：《民国法规集成》，第3册，335页。

36. 目前，这样的结论还只是假说。

37. 蔡鸿原主编：《民国法规集成》，第3册，336页。

38. 关于1913年的条款内容，参见上文提及李贵连：《清末民初寺庙财产权研究稿》，见《近代中国法制与法学》，163—164页；关于1914年的条款内容，参见蔡鸿原主编：《民国法规集成》，第26册，136—140页。

39. 《民国法规集成》，第11册，1—19页。

40. 北京市档案馆编：《北京寺庙历史资料》，2—3页。

41. 有关中国台湾的情况，参见黄福其：《神明名下土地可望解套》，载（台北）《联合报》，1997. 06. 24。在此感谢邱澎生为我推荐此篇文章。

42. 参见Vincent Goossaert, “1898: The beginning of the end for Chinese religion ? ”, Journal of Asian Studies, 65（2），307—336页。

43. 李连贵：《清末民初寺庙财产权研究稿》，见《近代中国法制与法学》，168—170页。

第二章

皇家的宗教生活

乾隆帝与中正殿

——对清帝参与宫廷藏传佛教宗教活动的考察

罗文华 著

清宫藏传佛教活动的范围很广，不仅限于紫禁城，还包括当时北京其他皇家苑囿，如三山五园等，以及部分受清廷资助的重要官庙，如嵩祝寺，也不仅限于北京城内，还包括承德避暑山庄及其附属寺庙、盛京以及各地行宫等。皇家寺庙在内务府的直接掌控之下，官庙则归理藩院管辖。二者通过理藩院下辖驻京喇嘛印务处，与内务府所辖的中正殿念经处保持着密切的联系，保证了宫廷佛教活动的规范和严肃性[注]。晚清时期北京藏传佛教寺庙的迅速衰落与清宫和清廷资金匮乏有着直接的联系。这说明，清代北京的藏传佛教寺庙与宫廷藏传佛教的兴衰有很重要的关系。从顺治九年（1652）五世达赖进京以后，北京的藏传佛教活动就活跃起来。其影响一直延续到康熙时期，尽管康熙三十年（1691）以前，玄烨本人坚持反对藏传佛教对于宫廷的渗透，但是，此后他也因为受到喀尔喀蒙古最大的活佛哲布尊丹巴呼图克图的影响，开始对藏传佛教产生兴趣，甚至信仰。加之，他的祖母、德高望重的孝庄太皇太后对藏传佛教一直颇为热心，使清宫的藏传佛教在康熙后期迅速进入高速发展的阶段。经过雍正时期的短暂调整，清宫的藏传佛教在乾隆时期达到高潮。乾隆帝以后很长一段时期，藏传佛教在清宫中并没有衰退，而是进入了平稳发展时期，宫廷中，藏传佛教的法事活动一直按部就班地进行，直到1924年末代皇帝溥仪被驱逐出宫为止。可见，藏传佛教是清宫宗教生活中不可或缺的一部分。本文以乾隆时期弘历本人参与中正殿一区藏传佛教法事活动为例，说明清代宫廷藏传佛教宫廷生活的基本概

况。

一 乾隆帝与中正殿佛堂区的建设

中正殿佛堂区坐落于紫禁城西北角，与清帝居住和办公之所在养心殿毗邻，通常被视为“清帝礼佛区”。明清两代这里都是重要的宫廷宗教活跃地区。这一区的主要建筑中正殿、宝华殿基本可以肯定是明代的建筑[注]。《明宫史》记载，最初主殿叫玄极宝殿，隆庆元年（1567）改名隆德殿，为供奉道教三清上帝造像之所。万历年间（1573—1620），英华殿举办藏传佛教法事跳步叱时，由于地方狭窄，必须在隆德殿大门之内举行。万历四十四年（1616）十一月初二日该殿毁于火灾，天启七年（1627）三月初二日重修。崇祯五年（1632）九月，殿内造像移送朝天宫等处安供，次年四月十五日正式改名中正殿[注]。崇祯十三年（1640）恢复宫中佛道供奉时，此处是否也恢复了道教旧貌还是未知数。直到清代康熙时期，这里才正式改为藏传佛教道场。

总之，从明崇祯五年到清代初期，中正殿一区的功能一直很不清晰。自康熙开始，这里日渐成为重要的宫中佛教道场。尤其是康熙三十六年（1697）清内务府下设中正殿念经处，专门管理宫中藏传佛教事务，办造佛像[注]。此后宫中佛事活动开始走上正轨。中正殿念经处大概最初是设在中正殿一区，所以机构用中正殿之名，但我们在这一区的档案中查不到任何相关机构设置的资料，很可能与它后来搬出了这一区域有关。

乾隆十三至十四年（1748—1749）是中正殿一区出现重要变化的一年。在宝华殿和中正殿之间新建了一座香云亭，并于乾隆十三年八月完成内部陈设，八月十八日殿外挂匾。乾隆十四年十月初一日宝华殿、雨花阁、昭福门、凝华门（即今天的春华门）上同时挂匾[注]。至此，中正

殿一区的规模基本形成。中正殿保留殿名，也成为这一区各佛堂的总称。由南向北分为两进院，以昭福门为界：昭福门以南有雨花阁（乾隆十五年，1750）及后来增建的东西配楼（乾隆二十四年，1759）、梵宗楼（乾隆三十一年，1766）；昭福门以内有宝华殿、中正殿及东西配殿、淡远楼以及香云亭。

1923年，淡远楼、中正殿及其配殿、香云亭均毁于一场意外失火事件，内部陈设完全烧毁。直到2010年，这一区得到香港中华文物保护基金的资助才得以修复。2005年，为配合这次修复工程，我们对原中正殿火场残留的文物进行了整理。此间，发现了一批珍贵的档案资料，其中最早的档案始于乾隆八年（1743），晚至宣统时期，记录的事件早至康熙、雍正朝，内容包括陈设档、上香档、杂档等（下文简称“中正殿火场残档”）。其中最重要的是陈设档和上香档，前者详细记录了当初各殿陈设的状况及其演变的过程，对于我们了解清帝参与中正殿一区各佛堂陈设活动有极大的帮助；杂档逐年记录了清帝，尤其是乾隆帝在这一区拈香拜佛、参加法事活动的详细情况。二者是构成本文研究的主要材料。

仔细阅读这些材料，我们发现了中正殿一区陈设的一些有趣现象，比如其中的正殿——中正殿，很可能是在保存康熙时期以来原状的基础上，逐渐发展起来的，内部陈设并无一定主旨，也未经过严格设计。乾隆九年（1744）以后，陆续增加供奉的内容，但内部陈设杂乱的状况并未改变：以康熙时期蒙古地区高僧及世俗贵族进贡的白救度佛母的唐卡（以祝寿为主题）和西藏所贡各种新旧铜像为主题。正中龛前陈设了顺治帝的手稿以及康熙诸子所供的铜造像。由此推测，这里很可能曾经是纪念顺治帝的重要佛堂。整个乾隆时期，这个佛堂都未经过大的改造，这在乾隆时期是不同寻常的，似乎说明此佛堂的陈设有着特殊的意义。

档案中也多次记载了乾隆帝亲自到这里礼拜上供的情况。乾隆九年，皇帝亲至西龛前的大持金刚法身上悬挂珍珠数珠一盘；五月初七日

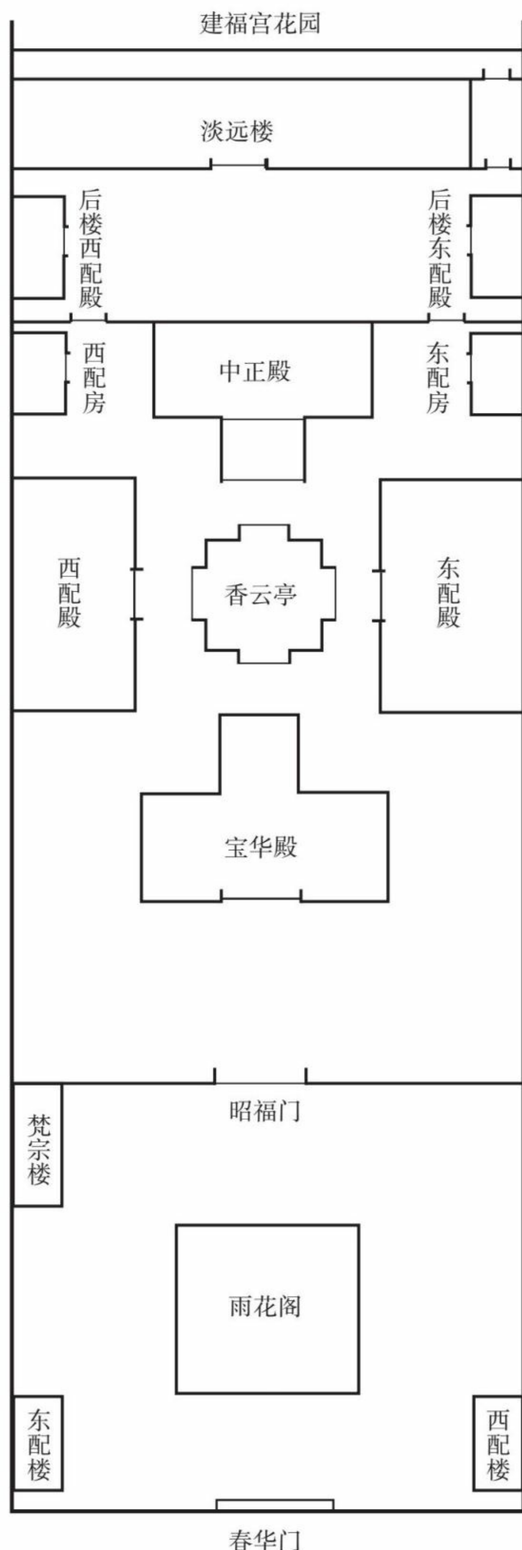


图1 中正殿一区建筑分布平面示意图

又在东龛前给文殊佛（？）法身上挂珍珠数珠一盘；十年三月十五日在东龛文殊佛（？）的手指上挂玉石小鱼一个；九月二十八日中正殿正殿安供铜无量寿佛一尊、紫檀龛玻璃门珊瑚顶铜旃檀佛一尊、紫檀龛玻璃门珊瑚顶琍玛大悲观音一尊、四角紫檀亭一座，内供五方救度佛母。五方救度母颜色各不相同，中间为绿苗石胎，南边为砗磲胎，东边青金胎，北边珊瑚胎，西边密蜡胎。十三年四月二十六日，在五方度母的左右亲供福寿长春挑杆香袋一对。这些都说明此殿有不同寻常之处。

再如，中正殿前殿（乾隆十四年以前此殿并无正式名称，此后，才正式命名为“宝华殿”）也是一座很有特点的佛堂。它很可能是明代建筑，一直作为中正殿的前殿，二者以月台连接。宝华殿于乾隆十四年（1749）十月初一日正式悬挂满汉文匾额[注]。此殿以财宝天王、大黑天和大持金刚、吗哈嘎喇（大黑天）、雅满嗒嘎（大威德金刚）、吉祥天母、威胜天王和狱帝主（阎魔）为主要供奉尊神。另外，这里与中正殿一样，四面高处悬挂了八十一轴喀尔喀蒙古地区所进的白救

度佛母唐卡。有意思的是，每过一段时间，这八十一轴救度佛母唐卡就会奉旨赏赐给东黄寺念经喇嘛供奉，然后补供新画的一套。直到道光十一年（1831）六月初八日赏出之后，不再补供，度母的供奉才结束[注]。这说明东黄寺也有与宝华殿相近的专门供奉救度佛母的佛堂和相应的法事活动。

从康熙到乾隆初期，从中正殿及东西配殿、宝华殿以及乾隆帝在圆明园的私人佛堂清净地（月地云居），白度母的供奉一直是中正殿一区最重要的主题，这充分说明乾隆帝对白度母祈寿功能十分看重。有一则档案甚至提到，十九年（1754）十二月初七日乾隆帝亲自在救度佛母唐卡前拈香礼拜。具有吉祥、长寿、悲悯众生神格的白度母受到崇奉，可能受到蒙、藏两方面的影响，康熙时期喀尔喀蒙古哲布尊丹巴呼图克图的个人影响起了很重要的作用，乾隆继承了其祖父辈的传统，并一直保持下来。

乾隆三十八年（1773）闰三月间，这里和北海永安寺的普安殿同时安设了可拆卸式铜楼铁架塔灯各一座，每座塔灯各配铜灯碗一百零八个。二者唯一的不同是，宝华殿配黄铜灯碗，普安殿配红铜灯碗[注]。“一百零八”这个数字在佛教中是典型的吉祥数字。这两处的塔灯均是专门为皇帝上香而准备的，平时很少使用，只有在皇帝亲自到此二处佛堂上香时，才允许点燃[注]。由此可以看出，宝华殿作为皇帝拈香的佛堂之一，其地位不断变得重要起来。

中正殿念经处的档案中对此铜塔灯用法有较为详细的报告，据记载每次皇帝上香点燃塔灯，每盏需用奶油一两，共需奶油六斤十二两，每盏需用棉花二份，共用棉花二两一钱六分。但是，从现有的材料来看，似乎并不是每次清帝上香都会点燃塔灯，一年之中除年初岁末重大的法事活动，如十二月三十日、正月初一、初七日等之外，平时只偶尔一两次而已，使用频率并不高。永安寺普安殿的情况也大致相当[注]。

乾隆四十五年（1780），皇帝七十大寿，六世班禅来京觐见祝嘏。七月二十一日班禅一行到达热河。八月初七日献丹书克，呈献金身释迦牟尼佛一尊。此像是四世班禅大师随身供奉的圣物，极为殊胜。乾隆帝视若珍宝，专门为它铸四方铜亭龛一座，并在宝华殿明间增建后抱厦一间加以供奉。后抱厦不是一个完全封闭的空间，其三面开门，是类似亭子的结构。班禅大师于九月初二日从热河抵达北京西黄寺，九月二十三日铜亭龛供入宝华殿。二十五日，六世班禅来到中正殿一区瞻仰，并在所有佛堂供奉的尊像之前上香，特意在宝华殿上大香一支，献哈达和银曼达各一个。这次上香很有可能是乾隆帝特意安排的，让班禅瞻礼铜亭而来，甚至可能当时为此还举行过一个开光仪式。从此，宝华殿才开始供奉释迦牟尼佛。

乾隆四十五年十月二十一日奉旨将班禅大师的奏书及两本藏文经卷一并供入铜亭龛内。十一月初二日，班禅大师突然在北京圆寂。此后，不断有瓷塔、西藏铜造像、各种龛供法器、幡帐等供奉，以寄哀思。

另外，香云亭虽然晚出，却是一座很神秘的建筑。它的平面像曼陀罗形式，正中是一座以供奉阿弥陀佛和银宗喀巴为主题的大型金塔，四面均设供桌和供器，其中东西两面的供桌上另各设金塔一座，北面供案上供金大悲菩萨一尊，南边供桌上供奉释迦牟尼佛与八大菩萨为主，其顶上有悬山供一百四十四尊香胎佛像，表现的是金刚界曼陀罗与法界语自在文殊曼陀罗合一的思想，这是一种典型的藏传佛教观念。

香云亭并非只是一个点缀性质的佛教建筑，它的修建肯定得到过乾隆帝本人的高度关注。从后来乾隆帝频繁到此上香，大致可以推断它在清宫中具有的崇高地位。乾隆十五年（1750）正月二十六日，香云亭大金塔内安供了一尊神秘的银宗喀巴像。同年八月初十日小太监胡世杰传旨："嗣后如要请金塔内的宗喀巴，着彩亭请进，派太监喇嘛四名打香前引（下残）。"此后不久，造办处特为此制作了一座堆金沥粉龙亭一座，专用于请宗喀巴像[注]，这就是在香云亭请宗喀巴像仪式的开始。乾

隆二十三年（1758）之前，请宗喀巴像的时间没有规律，随意性比较大。如乾隆十七年（1752）为十一月初十日，十九年为闰四月二十五日。大约在乾隆二十三年之后，开始固定每年十月二十五日、正月初的某一天（如初三日、初四日、初六日、初十日）和十二月的二十五日，共三次。一般请出去后，两三个时辰（相当于四到六个小时）后送回。结合其他档案记载可以看出，请宗喀巴像应是清宫重要法事活动的一部分[注]。

十月二十五日是藏传佛教很重要的一个节日，据称，这一天是格鲁派大师宗喀巴的忌日，也称为宗喀巴成佛日（成圣日）。在藏区，届时各家以及大小寺庙均在窗棂、墙壁间、屋顶上摆放成千上万的灯盏，在夜幕下，如群星璀璨，蔚为壮观。还有说法，谓此日是燃灯佛诞日，所以用灯供养[注]。通常，这种祭祀从二十二日至二十九日持续八天，伴随一系列的祭祀和供奉活动举行，信徒唪经，转塔、转寺，十分虔诚[注]。清宫中每到这个节日，在西苑内的永安寺一带也有相当隆重的纪念活动。

档案清楚记载，在永安寺二层山门内设九莲灯一座，上点灯一百零九盏，白塔上四面栏杆点灯七十盏，塔座上四面点灯一百零八盏，共点灯二百八十七盏[注]。另据记载，“永安寺每年十月二十五日系宗喀巴成佛之日，夜晚点灯、转塔、动响器，本地旧有太监喇嘛五名，不足数用借中正殿太监喇嘛七名”[注]。另据清人高士奇记载：康熙十八年（1679）因遭地震损毁，白塔重修，“加庄严焉。每年十月二十五日，自山下燃灯至塔顶，灯光罗列，恍如星斗。诸喇嘛执经梵呗，吹大法螺，余者左持有柄圆鼓，右执弯槌，齐击之，缓急疏密，各有节奏，更余方休，以祈福也”[注]。这充分说明，永安寺及其白塔是清宫纪念宗喀巴的重要道场。香云亭的宗喀巴像可能就是专门为此活动而请的。虽然乾隆二十一年（1756）在永安寺西配殿也供奉了一尊银制宗喀巴像，是仿香云亭的宗喀巴像成造的[注]，但香云亭请宗喀巴活动终乾隆一朝基本

没有停止。这也许可以说明，香云亭的宗喀巴像，一直是永安寺主要的纪念宗喀巴的法物，永安寺西配殿的宗喀巴像则并非为此活动准备的，仅仅是一般供奉而已。当然清宫纪念宗喀巴的道场不止一处，所以香云亭的宗喀巴有时也请往他处做道场。嘉庆元年（档案中称：乾隆六十一年，1796）三月二十五日奉太上皇旨将塔内宗喀巴像请到雍和宫念经做法事用，至四月初一日才请回[注]。可见宗喀巴像与雍和宫纪念宗喀巴活动也有一定关系。我们可以推断，香云亭的修建本身就是为这尊银宗喀巴像而起，最后（至少在乾隆时期）发展成为宫中一项重要的法事活动，乾隆帝在其中起的推动作用不言而喻。

与昭福门内各殿的重要性形成对照的是，以雨花阁为中心的各殿地位明显要低得多。此楼建成于乾隆十三年（1748）间，经过陆续装修，形成了今天的格局。殿内内部四层，每一层用红铜造像和唐卡，表现藏传佛教密教修行的思想，即将密教修行的整个过程分为四个阶段，由下往上分别为功行品、德行品、瑜伽品、无上瑜伽品。这种陈设思想明显受到六品佛楼内部陈设的影响[注]。雨花阁并没有很大的空间组织大型法事活动。雨花阁东西配殿均为乾隆二十四年（1759）添建，东配殿是三世章嘉的影堂，西配殿是六世班禅的影堂。雨花阁西北角，昭福门外墙角有一座两层建筑，这就是梵宗楼。这座楼完成于乾隆三十一年（1766）。楼下明间供高一百零八厘米的红铜文殊菩萨坐像，楼上供高一百七十五厘米的红铜独雄大威德金刚。六世班禅进献的一些兵器、乾隆帝赐给他的衣冠等都供奉在楼上木箱内。目前只见到乾隆帝到雨花阁及东西配楼拈香的记载。从法事活动的角度来看，南院的地位显然不及北院。所以在讨论中正殿一区重要法事活动时，涉及的主要是北院部分。

二 中正殿的法事活动与乾隆帝的参与

与宫中其他重要佛堂一样，中正殿佛堂最初每日都有人专门负责焚香敬佛。乾隆十五年（1750）奉旨改为只有皇帝亲自到中正殿拜佛时才点香，平时只是供香而已。除了为省钱，可能也有怕着火的意思。

清帝到这里来来往往，久而久之形成了传统。要了解清代皇帝在这一区的活动细节，就得仰仗《香档》的记载了。

现在我们见到中正殿一区最早的《香档》记于乾隆十三年（1748）。根据档案记载，当年八、九、十月三个月中乾隆帝亲自上香两次。十二月是他亲临上香最为频繁的一个月，初一、初四至初十、十五、二十九日，共十次之多。当然，清帝至此上香的次数也很稳定，一般来说，乾隆时期更频繁一些。从乾隆十三年开始，中正殿一区的香云亭、雨花阁相继建立，其他各殿内部陈设也频繁更新增添，这里很快成为乾隆帝拈香拜佛的重要场所之一。除了十三年由于法事活动相对较多，情况特殊，乾隆帝到此拈香的资料较多之外，其他年份每年平均总拈香次数大约在二十次左右。通常乾隆帝每次必到的地点就是中正殿正殿和香云亭两处，只有在年终岁末才增加中正殿东西配殿和宝华殿三处。十四年（1749）以后又增加了雨花阁，三十一年（1766）以后又增加了梵宗楼。这种情况在乾隆朝以及此后诸帝中一直保持下去，成为清帝拜佛的传统。嘉庆时期次数略有减少，至道光以后锐减，皇上一年之中很少亲自上香，多数时候派人代为进香而已。但清宫上香活动一直到清末都没有停止过。

以乾隆二十年（1755）为例，皇帝在年初岁末的上香情况大致如下：

正月初一日乾隆帝在雨花阁上大香二支、二号香三支，香云亭上大香一支、配香三支，中正殿上大香一支。

十二月初一日皇上在雨花阁上大香二支、二号香三支，香云亭上大香一支，中正殿上大香一支。

这两段记载与同年《穿戴档》的记载相对应。正月初一日是节庆之日，十二月初一日是普通的日期。乾隆帝上香的地点没有变化，都是在雨花阁、香云亭和中正殿三处，唯一不同的是他在中正殿香云亭上了配香三支。

但这并不是说，乾隆帝一年只拜这几处佛堂，有时也会有所不同。比如，同年十月十四日，根据《穿戴档》的记载，这一天他为了主持献俘仪式赶回紫禁城。（此前清军平定了新疆准噶尔部达瓦齐部，将其汗王达瓦齐擒获，并于十七日在午门举行了隆重的献俘仪式，以昭国威军威。乾隆帝是怀着喜悦的心情赶回紫禁城的。）他提前回宫也是为了进行一系列的准备和祭拜活动，以告慰祖先和各方神灵。十四、十五日两天，他都来到中正殿上香。十四日这一天，他除了到前面提到的雨花阁、香云亭、中正殿上香之外，还去了中正殿东配殿。

再以乾隆三十年（1765）为例，乾隆帝在十二月初七日到中正殿上香，他亲自在宝华殿坛城上大香一支，香云亭上大香一支，中正殿上大香一支，中正殿东西配殿上二号香二支，雨花阁上大香二支，二号香三支。三十一年（1766）以后又增加了梵宗楼上香。

除了清帝上香外，偶尔也有皇太后到此上香的记载，目前只见到两次：一次是乾隆十四年（1749）十月十五日，另一次是道光三年（1823）十月十五日。阴历十月十五日是中国传统的下元节，也是道教中水官大帝的生日，有水官解厄之说。两位皇太后同一日到此拈香是否与此有关？抑或是一种巧合？

更多的时候是皇子或亲王代替乾隆来上香。这种情况在乾隆晚年行动不便的时候，非常频繁。如果他没有空，或者无法前来上香，他往往会委托亲王或皇子代他上香。乾隆初年是由庄亲王允禄代行其事。后来由皇五子永琪、皇六子永瑢、皇八子永璇等代行，他的女婿（额附），重要官员如三和等，有时也会派总管太监替他上香。

像中正殿这种重要的宫中佛堂都设有太监喇嘛，他们负责佛堂中的日常洒扫香供，遇有皇上亲自前来拈香礼佛时，这些太监喇嘛要组成仪仗，各执法物列队迎接，或者遇有大型法事就列入诵经队伍与外面来的喇嘛一起念经。

最初，这些太监喇嘛都是由中正殿念经处行文礼部，通过礼部在河北近郊征寻的。进宫后，他们先被送到北海永安寺学习，在熟练背诵约二十部佛教经典考试合格后，才能正式成为一名太监喇嘛。这样的学习过程相当艰苦。有些太监天资不足，没有基本的知识，不能熟练地背诵藏文经典；有些则因生性懒惰不好好学习，还会受到首领太监喇嘛的责打。乾隆后期，由于招募太监困难，改从宫中太监内挑选一部分出来学经，不再招募新太监当太监喇嘛[注]。

清宫较大的法事活动集中在岁末，主要有送岁道场和迎新年吉祥道场两种，都与宝华殿有关。这两个重要道场都是以唪吉祥经作为整个活动的核心。所谓吉祥经并不是指某种专门的经卷，而是对不同的吉祥道场所唪各种经典的统称。

送岁道场在十二月初七日至初九日举行，唪救度佛母经，至初十日唪财宝天王等经、跳步踏结束[注]。据文献记载，送岁道场唪救度佛母经的地点在宝华殿东西配殿，由于宝华殿并没有东西配殿，实际上应该指宝华殿及中正殿东西配殿。这是中正殿一区唪经人数最多的活动，喇嘛多达三百名之众[注]。初十日为配合跳步踏活动，宝华殿进喇嘛一百名唪财宝天王经。一份宣统元年（1909）的报告中，附有参加送岁道场人员的名单，从中可知，送岁道场期间到宫中唪经的喇嘛绝非普通的寺庙喇嘛，多数都有一定的级别，从最高级别的驻京扎萨克达喇嘛章嘉呼图克图开始，到各寺院的达喇嘛、副达喇嘛和苏拉喇嘛等。初十日才有德木齐喇嘛参加[注]。

乾隆初年，宝华殿的档案中并没有记载送岁道场或其他具体活动，

只提到届时清帝到中正殿一区上香而已，但是已经有了初九或初十日在宝华殿前坛城上香的记载。从档案的零星记载推测，这种坛城可能有两座，陈设在宝华殿前[注]。由于送岁活动中并没有堆画坛城的记载，可以肯定这些坛城并非于法事中堆画，而且，任何文献中都没有提到这里有长期供奉的坛城，有可能只是临时为法事举行而安供的坛城[注]。坛城内所供主尊的身份也不见记载。

从乾隆二十二年（1757）开始，送岁道场的记载开始出现：初七日卯时为道场开经时间，乾隆帝亲自到中正殿一区上香；初八日遣人上香；初九日未正一刻（14时15分）乾隆帝亲行拈香，入座，关闭昭福门，申正（16时）圆满；初十日午正一刻（12时15分）乾隆帝上坛城拈香，入座，转查克苏穆（详见下文），未初二刻（13时30分）回宫。可以看到，初九和初十日都有重要的法事活动吸引了乾隆帝参加。初九日的活动时间内容不详，时间长短也不一，有的长达两个小时十五分钟（乾隆二十三年，1758），短的也有一小时（乾隆二十四年，1759）等。但基本上都是在午时至未时之间（11—15时）。初十日只提到有转查克苏穆的活动。二十三年（1758）的记载中也有同样的内容，持续的时间也与初九日的活动相当。二十九年（1764）十二月初十日午初三刻出现了三额驸带领众阿哥（即皇子）观看跳步踏的记载[注]。以后的记载中，初十日乾隆帝不再参加，而是遣人上香，众阿哥看跳步踏，也不再见转查克苏穆的记载。

据清人笔记《养吉斋丛录》的记载，送岁道场期间正值汉地传统的腊八节（十二月初八日），也是释迦牟尼成道纪念日。通常此日在中正殿下左（即西边，应指宝华殿前西边）安设黄毡圆帐房（档案称“叉叉”“擦擦里”“察察哩”等）一座，清帝届时亲自驾临，御前大臣左右侍立，众喇嘛于殿下唪经，达赖喇嘛（的代表）和章嘉呼图克图来至清帝面前，为之“拂拭衣冠，申祓除之义”，“谓之洞黎，清语吉祥也，俗谓之送岁”[注]。但根据对中正殿火场残档中《香档》的统计（见上文），清帝在绝大部分年份里，十二月初八日都只是遣人到中正殿一区上香，

并不亲自驾临。相反，在初七日（开经日）、初九日（唪经圆满日）和初十日（法事圆满日）多会到中正殿一区上香。《穿戴档》也可佐证[注]，清帝到黄毡圆帐房内参加送岁仪式是初九日而不是初八日，与腊八无关。

虽然《养吉斋丛录》的记载在时间上有误，但是它补充了档案记载之缺。如前所述，《香档》中数处提到，初九日乾隆帝在宝华殿外坛城上香以后，入座（叉叉），关闭昭福门[注]。虽然档案中并没有明确提到初九日的宝华殿前究竟举行过什么内容的法事活动，但联想到上揭书的记载，我们可以肯定，关闭昭福门很有可能与达赖喇嘛代表与章嘉国师为乾隆帝“拂拭衣冠，申祓除之义”的活动有关。也可看出，这种活动是小范围的，可能只有乾隆帝的少数亲信被允许参与，否则没有必要关闭昭福门，因此，《养吉斋丛录》的记载错误是很自然的。

迎新年吉祥道场在十二月二十五至二十七日，或二十六至二十八日举行，唪威胜天王经，至二十七或二十八日跳步踏结束。唪迎新年吉祥经（即唪威胜天王经）每日三十六名喇嘛，三日共一百零八名，跳步踏喇嘛一百八十四名，并在院内祭祀威胜天王。威胜天王作为一名战神在清宫中受到特别的重视，清宫祭祀该神的地点至少还有另外两处，一处是热河普佑寺，一处是圆明园清净地[注]。

迎新年吉祥道场在乾隆时期频繁举行。根据《香档》的记载，在乾隆二十三年（1758）之前，宫中并没有跳步踏的活动，二十四年（1759）档案中第一次出现了对中正殿迎新年吉祥道场的跳步踏的记载，此后，除了中间偶有中断外（如乾隆五十七年，1792），基本上每年都有。除乾隆四十八年（1783）十二月二十七日跳步踏时，乾隆帝派诸皇子前去观看表演，并在各殿上香外，乾隆帝每次都亲自到场观看跳步踏的表演，直到乾隆五十八年（1793），晚年行动不便才停止。乾隆五十九年（1794）以后，迎新年吉祥道场的跳步踏活动完全从《香档》的记载中消失[注]。而内务府的其他档案证实，这个活动并没有停止，只

是清帝不再亲自观看[注]。

按照年例，乾隆帝通常在午初一刻（11时15分）步行到宝华殿前，坐在黄毡圆帐房（即所谓"叉叉"）中，入座看跳步踏，至午正一刻（12时15分）离开，共一个小时左右。但也有例外，根据对《香档》的统计，这个时间段也不是非常严格，如从午正至未正一刻（12时—14时15分）、午初一刻至未初（11时15分—13时）、午初一刻至午正二刻（11时15分—12时30分）、巳正三刻至午正一刻（10时45分—12时15分）等，不仅开始的时间不同，而且持续的时间也不同，最长的达两个小时十五分钟。

现在我们介绍前文反复提到过的一个法事活动的名称，即送岁道场中的转"查克苏穆"。笔者根据其读音确认"查克苏穆"应即藏文chagsum的音译。该词的意思是"三分食子"，也属于朵马（巴苓）供奉的一种，指藏传佛教法事活动中对三方的食子（朵马，巴苓）供奉：一份上供诸佛菩萨；一份中献十方护法；一份下施六道众生和邪魔厉鬼[注]。这个供奉仪轨见于藏传佛教众多的法事活动中，常于岁末或年初举行，如清代雍和宫正月二十日至二十七日在天王殿前的院内，众喇嘛分别念《查素木经》八天[注]。举办此种法事之喇嘛要求内怀布施利他、解冤息灾之心，外以一般果食诸物作为供食，施加禅定观想、手印、密咒真言之力，借由布施、说法平息怨敌嗔恼损害。此仪轨既可自利解厄，亦能利他不再造恶，具有安土镇宅、消灾解厄、除祟祛病、消除障碍、万事顺利之功。

施食仪轨从元代以来就在宫廷内频繁举行。据《元史》记载，宫中举行的施食仪轨主要有：朵尔禅（gTor chen，大施食）、朵尔只列朵四（rDo rje legs mdos，美妙金刚施食）、喒朵四（rTsam mdos，施食）、出朵尔（Chu gtor，出水济六道）、党剌朵四（Dam la mdos，回遮施食）、典朵儿（gTangtor，常川施食）、搠思江朵儿麻（Chos skyong gtor ma，护法神施食）、古林朵四（sKu rim mdos，至尊大黑神回遮施

食）等[注]。

施食仪轨在明代宫廷内也有举行，最明显的例子是乾隆五十八年（1793）供奉在雨花阁内的《各佛施食好事经》（*gTor ma'i cho ga la sogs bzhugs so*，或直译为“施食仪轨等经”）。此经是明成化年的一部宫廷写经，其中包括各种施食的仪轨，佐证了明宫廷举办施食仪轨的史实[注]。足见此法事活动在宫中的历史非常久远。

另外，我们还要特别提到送岁和迎新道场中极为重要的另一个组成部分放乌卜藏。两个法事活动之前，都要放乌卜藏。每次放乌卜藏时，通常要准备一个大铁炉，点燃木炭和香料。待香料点燃之后，一边唪念祷词，一边往内添加面食、米、饽饽果子、羊腰油、松柏枝、宝石末等供物，不让火完全燃着，而是将其煨出香烟，以净洁道场和取悦诸神。

清宫所使用的“乌卜藏”一词的准确来源还不是很清楚，应该与藏文bsang（或bsangs，有“香”“神香”“祭祀火烟”等义）有关，即指藏传佛教中最著名的祭祀活动烟祭，传统译为“煨桑”（bsang gtong ba）[注]。乌卜藏还有另外一个名字叫“拉桑”（lha bsang），专指供奉给众神的“天香”或“神香”。此仪式是整个藏区最为古老，也是最广泛流行的一种仪式[注]。传至清宫后，这种仪式也频繁举行。从紫禁城中的寝宫养心殿至圆明园的清净地，每月朔望都有放乌卜藏仪式。除大型法事活动之外，平时的唪万寿经和忌辰经也有放乌卜藏仪式，甚至皇帝北去木兰秋狝和谒陵时都要带中正殿喇嘛，每过大小山头都要放乌卜藏祭告山神。在入住行宫之前，喇嘛也要先行至行宫内放乌卜藏[注]。可以看出，放乌卜藏仪式有享神、去秽气、迎贵宾等诸多功能，而且山神崇拜的痕迹十分明显。

跳步踏是两个道场的高潮和结束。明代译为“步吒”，清代文献中译为“步扎”“布扎”“布扎克”或“步踏”等，可能都是来自蒙古文Büjig，与其藏文对应词vcham一样，其本意只是“跳跃、舞蹈”[注]，在藏传佛教中专

指具有宗教象征意义的舞蹈。

跳步踏何时传入宫廷尚无明确答案。元成宗时（1295—1307），西藏宁玛派大师雍顿巴多吉贝（g-Yung ston pa rdo rje dpal，1284—1465）奉诏入京，曾在皇帝面前献金刚舞（rdo rje gar）[注]。这应当是元代宫廷引入西藏宗教舞蹈的开始。元朝后期，内廷流行一种来自西藏的宗教舞蹈，时人称之为“天魔舞”，显然不会是其本名。舞者由十六名宫女装扮，梳细辫，不戴面具，只戴象牙佛冠，身披瓔珞，着大红绡金长短裙、金杂袄、云肩、合袖天衣、绶带鞋袜，其中一人持铃杵，余各持嘎巴拉碗，扮佛、菩萨相。她们由宦官管理，遇有宫中举行赞佛法事，则奏乐舞蹈。此舞蹈带有神秘色彩，须受秘密戒（即藏传佛教密宗戒律）者才可以观看[注]。

明清宫廷中的跳步踏（或步吒）与之截然不同，它是一种开放式的、具有半宗教和半节庆功能的活动，人人皆可观看，具有明显的表演性质。

明宫跳步吒的记载较为翔实。据《明宫史》记载，万历年间（1573—1620），每遇八月中旬神宗皇帝万寿圣节，番经厂在英华殿做好事（法事）一至三日，并在隆德殿门内举行跳步吒活动，届时，由番经厂专门演习跳步吒的太监数十人充任。这些番经厂的太监平时既不剃发也不守戒，有法事就是僧人，无法事就是太监，他们最多也只能算是临时演员。

跳步吒太监头戴方顶笠，穿五色大袖袍，披瓔珞，一人在前吹大法螺，一人在后执大锣，其余太监左手持有柄圆鼓，右手持弯槌击鼓。鼓声或缓或急，或疏或密，各有节奏。他们按照大袍的五种颜色所代表的五个方位（应是五方五佛之意），鱼贯而入。五方各立五色大伞，伞下有诵经者。舞者的动作与诵经的节奏相配合。整个仪式共历时三四个时辰之久[注]。由此可见，明宫廷的跳步吒更像是一种唪经游行的祝寿仪

仗，与我们通常所见藏区的跳步吒似有不同。

从明代宫廷的“跳步吒”和清代宫廷的“跳步踏”出自同一个词源的情况来看，明清两代宫廷中举行的这种宗教舞蹈活动有一定的继承关系。但仔细比较会发现，明清两代宫廷跳步踏活动实际上有很大的不同。清宫跳步踏的主要成员是驻京喇嘛，宗教色彩更为浓厚，制度更为严格。

关于送岁道场中跳步踏的资料十分缺乏，我们只知道初十日午时举行，宝华殿前的跳步踏规模稍小，只有三十二名喇嘛[注]。迎新年吉祥道场跳步踏规模则大得多，每次有一百八十四人之多。

《养吉斋丛录》也记载了新年跳步踏的情况：“十二月二十九或二十七八等日，中正殿前殿设供献，并设冠袍带履诸物。圣驾御小金殿，喇嘛一百八十四人，手执五色纸旗，旋转唪护法经。又有喇嘛扮二十八宿神及十二生相。又扮一鹿，众神获而分之，当时得禄之义。殿侧束草为偶，佛事毕，众喇嘛以草偶出，至神武门外送之。盖即古者大傩逐厉之义。清语谓之跳步扎，俗谓之打鬼或云以面为人，非草也。又二十八日、二十九日、三十日，以三十六人在殿前唪迎新年喜经。”

根据上述的记载可知，作者本人并未亲临现场，只是听闻得之而已。尽管这段文字已经提供了十分重要的信息，但也夹杂着一些错误。现结合其他文献和著述，试解读之。

上文我们已经提到，迎新年道场举行跳步踏的时间是在十二月二十七或二十八日，并未见二十九日的记载，地点在中正殿前殿（即宝华殿）。道场有各种供献，即酥油雕刻的巴苓供和其他各种神秘供物以及“冠袍带履诸物”，可能与威胜金刚的祭祀有关。在威胜金刚的道场通常都会挂供铠甲和各种兽皮。当乾隆帝到达小金顶帐房入座后，众喇嘛所唪的护法经指的就是威胜天王经。

喇嘛扮二十八宿及十二生相（生肖）等记录了跳步踏的各种角色。

对于宝华殿跳步踏角色和具体内容未见详细记载，只能从一些零星的资料中略窥一斑。

根据档案记载[注]，乾隆九年（1744），雍和宫改造为藏传佛教寺庙之时，曾为该处跳步踏行头置办一事，奉旨清查北京城内官庙现有跳步踏行头的情况。据内务府的报告，当时只有东黄寺和弘仁寺各存一份，说明这两个寺庙是清代北京城最早开始跳步踏的地方。双黄寺（即东黄寺和西黄寺）是顺治九年（1652）五世达赖晋京时的住所，达赖返藏后，命藏僧住持该寺。有研究者认为，由于五世达赖在黄寺度过了春节和藏历新年，按照传统，应在西黄寺举行了祈愿法会（农历正月初七至十五日）。正是在祈愿法会最后，正月十五日举行了跳步踏的活动，此后这也就作为一个传统保持下来，每年同一时间都举行大规模的法会和跳步踏活动[注]。东黄寺是当时存放跳步踏面具和服装的地方。弘仁寺（又名栴檀寺）为供古佛栴檀佛于康熙五年（1666）改建为藏传佛教寺庙，由藏僧住持，康熙帝曾与喀尔喀蒙古的哲布尊丹巴呼图克图一同到此拜佛，也是一座地位很高的早期官庙[注]。这两处与跳步踏活动有关十分正常。但当时宫中，尤其是中正殿是否有类似的活动却未见任何记载。

根据藏文文献的记载，乾隆十八年（1753），乾隆帝从扎什伦布寺、布达拉宫的南杰扎仓（rNam rgyal grwa tshang）和夏鲁寺（Sha lu dgon）分别邀请了六名跳神舞蹈师到京城教跳步踏，同行的还有来自各寺的扎仓引经师、领腔师、医师等[注]，以驻锡和指导普宁寺各扎仓跳步踏，领导相关法事活动。而上文提到的《香档》中出现跳步踏记载的时间恰好在此之后不久，也许正是借此机会，乾隆帝将其引入宫廷法事活动中。

《奏销档》证实，中正殿举行跳步踏仪式所用套头（即面具）、衣物等多由弘仁寺运来，因此宝华殿跳步踏内容应与弘仁寺、东黄寺和雍和宫相似[注]。根据档案统计，两处跳步踏套头（即面具）衣物共计四十

七件套（详见表1）。

表1 弘仁寺、东黄寺跳步踏所用套头衣物一览表

套头	人数	衣物及法器
十二相	二十四	镶海龙皮边帽子二十四顶、各色妆缎衣二十四件、各色妆缎披肩二十四领、象牙垂珠瓔珞二十四份、蟒袜二十四双、锭金线绦子云头缎靴二十四双、漆嘎巴拉碗二十四个、三棱杵二十四个、十样宝贝一份、内铜镀金嘎巴拉碗两个、铜镀金铃一个、铁索一条、丝线绦一根、铁三股叉一个、有柄木铃一件、木越斧一件、木柄铁月斧一件、木剑一把、木三面杵一件
护法	十二	套头十二份、各色妆缎衣十二件、各色妆缎披肩十二领、角牙垂珠瓔珞十二份、线绦子三根、骷髅头三股叉一件、三角杵十件、骷髅头一个、漆嘎巴拉碗九个、蟒袜十二双、锭金线绦子云头缎靴十二双
和可马	二	套头一对、白片金衣裤两份、白片金袜两双
阿萨拉	二	套头一对、花锦衣裙两份、妆缎围腰两件
多尔杵达布	四	套头四个、各色片金衣裙裤四份、镶红白片金乌拉四双、象牙垂珠瓔珞四份、花木棒四根
动物形象	三	狮子、象、牛套头三份

上述四十七种跳步踏套头就是当时跳步踏中出现的主要角色。章嘉国师对此做了相应的增补，除了补充铜迈达里（蒙语，即弥勒）像与车、十二相衣帽鞋袜及所持法物十份和护法套头衣物二十份之外，还增添了新角色（见表2）。

表2 章嘉国师为雍和宫跳步踏新添套头衣物表

套头	人数	衣物及法器
布袋和尚	一	套头一份、手拿素珠、土布道袍一件、袜子一双、靴一双
六欲娃娃	六	六欲娃娃套头、六分内黄白蓝各两份、各色花衣六件、云锣三个、小钹三副、袜六双、靴六双
玉皇	一	白面套头一份、花衣一件、披肩一领、象牙垂珠缨珞一份、手拿执事一份
老君	一	黄面套头一份、花衣一件、披肩一件、象牙垂珠缨络一份、手拿执事一份
四大天王	四	套头四份、各色妆缎衣四件、各色妆缎披肩四领、蟒袜四双、锭金线绦子云头缎靴四双、手拿执事四份

两表相加共计六十个角色。现存史料中，仅金梁在《雍和宫志略》一书中对农历正月二十八（或二十九）至二月初一日打鬼（跳步踏）的记载最为详细，不仅有各种角色的名称，还有表演的内容和出场次序[注]。比较该书与档案的记载，既有相同之处，也有一定的出入。如表1中的十二相是否就是《养吉斋丛录》中提到的十二生相呢？此角色并不戴套头，仅以不同颜色的衣物和法器来区别。雍和宫的打鬼表演中，确有十二生肖（地支）形象，但多戴面具，着花袍和铠甲[注]。西藏的宁玛派羌姆中也有十二生肖形象，皆戴动物面具[注]。但笔者怀疑这并不是十二生肖，而是黑帽咒师，根据藏文译音，也称为“阿格巴”（ngags pa），他们头戴黑色宽沿法帽，或镶兽皮帽，又被称为“夏那”（zhwa nag，“黑帽”之义）。这种角色在西藏多数教派的羌姆中都存在，但与档案中的“十二相”之名不契，尚待考证。

十二名护法的装扮与十二生相相近。《雍和宫志略》中将十二护法定义为“护法金刚”。根据其内容分析，很可能不止一种护法形象，大致包括：“狱帝主”即阎魔及其侍从，多戴牛头面具，很可能还有吉祥天母、大黑天等形象。

和可马，应是蒙古文Qokumai（“骷髅”之义），从其白色着装来看，很有可能是雍和宫打鬼第一幕净坛出场的白鬼（Khyevu）。这是西藏羌姆中最为常见的角色。

阿萨拉，应是藏文A tsa ra的对音，源于梵文Ācarya，有“游方僧”“行脚僧”“丑角”等义，原为藏族对于四处云游的印度行脚僧的称呼。此尊不见于雍和宫的打鬼表演中，但在西藏众多教派的羌姆中频繁出现。

多尔杵达布，应是藏文vDur khror bdag bo的音译，也称“骷髅”，它更常见的汉译名有“坟场主”“坟主护法”“寒林主”“尸陀林主”等，其形象为白色骷髅架[注]。

布袋和尚与六欲娃娃是西藏跳步踏中比较流行的传统角色，与汉地的大肚弥勒与众娃娃形象一样，受到了汉地影响，他们的憨态和活泼，给跳步踏带来了更多的欢乐和喜庆的效果[注]。

玉皇和老君都是汉地的道教神，如何也跻身藏传佛教跳步踏仪式中？这令人费解，也未见其他材料有类似的记载。究竟是由于章嘉国师对西藏跳步踏角色的改进而新出现的角色，还是西藏传统角色在汉译过程中被人为地赋予了汉地尊神的名称，尚待考证。

综上所述，《养吉斋丛录》中提到的十二生肖和二十八宿之说并不确定。鹿神确羌姆中的角色，是护神法中阎魔的侍从，可能包括在十二名护法神中。它与其他护法神、众兽神和四大天王一起寻找在人间作祟的邪魔，最后与黑帽咒师（十二相）共同将其杀死。邪魔用糌粑、酥油捏制的人形来代表，也是巴苓的一种，它是作为人的替身，用以招来各种邪魔侵扰，然后借机将邪魔杀死，以保证众人的平安。但未见用草偶的记载。

在跳步踏中，林伽通常置于三角形器皿中，表示被镇压。这时多尔

杵达布上场，将四面八方的恶灵勾召到此，逼入人形的巴苓中，众神上前将其降服、锁住，并由忿怒护法神和黑帽咒师将其杀死。鹿神用其犄角将林伽顶碎，表示邪魔的灵魂已被超度，剩下的面制人形只是一个空壳。因此，鹿的角色并不是众神捕获和瓜分的对象，更无“得禄”之义，这是受汉语谐音和传统思想的影响而想当然之辞。雍和宫打鬼仪式中，杀死林伽后，众角色排列仪仗，到寺门外集中柴草将其焚化，谓之送祟[注]。这也许就是《养吉斋丛录》中所言的“草偶”吧！另外，清人诗云：“雨华高峻插青冥，法鼓金铙震百灵。佛意云邪期务尽，鸳鸯桥畔撂巴苓。”[注]诗中描写了当时的热闹场景。所谓撂巴苓，即指在喇嘛仪仗护送下，将巴苓送至神武门西弃之，这也是处理林伽的一种方式，将其施舍给低级神灵食用。

从上文中可以看出，《雍和宫志略》（民国版）所记的打鬼与乾隆时期档案所记并不完全一致，宝华殿的跳步踏活动究竟是什么形式，仍未显示出明晰的形象。但通过以上的研究我们可以得出以下结论：宝华殿、东黄寺、弘仁寺、普宁寺[注]等处的跳步踏可能都源于西藏南杰扎仓的羌姆舞。布达拉宫南杰扎仓以藏历十二月二十九日为中心的“除夕朵玛”（rtse dgu gtor）的羌姆是格鲁派最大的羌姆表演。宝华殿的跳步踏与之有诸多重要的相似点，如，清宫采用的是汉地阴历十二月二十九日或二十八日，与藏历的十二月二十九日虽然由于历法不同而时间不同，但二者显然是相呼应的，而且同样都是年终除旧送鬼的内容，基本角色也相当接近[注]。其他几处虽然时间不同[注]，但基本内容和角色出入并不大，说明他们（除普宁寺）很可能出自同一个源头，即由五世达赖喇嘛所带来。史书证明，南杰扎仓的羌姆正是在五世达赖喇嘛的积极推动和组织下才得以创立和发展的[注]。可能是经乾隆帝引进宫中，始在中正殿一区形成传统。

另外，宝华殿的跳步踏也受到喀尔喀蒙古的影响。无论是弘仁寺、东黄寺、雍和宫还是热河普宁寺的跳步踏行头中，都有铜迈达里像和

车、轿等。可以肯定，当时清代官方跳步踏有车载弥勒像游行的仪式。这种仪式与纪念弥勒有关，一年一度的弥勒节跳羌姆活动，是蒙古地区最大的传统宗教节日之一。弥勒纪念活动是康熙时期一世哲布尊丹巴留学西藏后引入蒙古地区的，显然，北京的跳步踏曾受到蒙古纪念弥勒活动的影响。《雍和宫志略》提到，雍和宫打鬼活动中，有跳白救度佛母和绿救度母佛两种角色。这两种角色并不见于西藏羌姆表演中，但在喀尔喀蒙古的羌姆中，度母的形象是十分重要的角色。虽然限于资料，并未见到宝华殿跳步踏有转弥勒和度母角色的记载，但中正殿的跳步踏活动一直受到雍和宫和弘仁寺的影响，所以喀尔喀蒙古的影响也不可避免。因此，对于清宫跳步踏的基本面貌似乎可以这样描述：其基本框架来自西藏，但从康熙时期开始受到蒙古地区，尤其是喀尔喀蒙古的强烈影响，形成一种混合的形态。如果这种推测可靠的话，我们也许能够比较容易理解，为什么清宫学习的是藏族的羌姆舞，却采用了蒙古语“步踏”的名字。

藏传佛教中，跳羌姆是非常盛行的宗教舞蹈活动，它不仅是宗教活动的有机组成部分，也成为藏传佛教信众娱乐生活的重要内容。清宫中的跳步踏也同时兼有这两种作用。虽然限于文献不足，对于宝华殿跳步踏的了解还有很多缺环，但其大致内容还是让我们看到清宫跳步踏这一活动的普及情况以及乾隆帝在其中的推动和参与。

三 结论

已故的奥地利藏学家内贝斯基指出：“西藏每年都要举行很多各种各样的宗教仪式。举行这类仪式的目的是娱慰神灵巫士；同时表现了人们希望得到神灵的佑助而获取成功的愿望；人们也想通过宗教仪式禳灾除难，获得吉祥平安。”[注]这正是对中正殿宗教功能的最好诠释。乾隆帝与中正殿的关系当然可以套用以上的结论，但是我们必须注意到乾隆

帝作为皇帝的政治身份。他参与中正殿的法事活动虽然有私密的成分和个人精神的诉求，就像他在自己的私人生活区一样，但我们仍要指出，中正殿并不能视为清帝的私人佛堂区。虽然这里离他的居住区养心殿很近，但是自康熙以来形成的传统，已经将这里改造成为半私半公的法事活动区。这里不仅有驻京高级喇嘛们长期活跃的身影，还有西藏达赖和班禅的代表定期捧场，使之多少都带有一定政治的色彩。这一点正可以与它北部的建福宫花园区做比较。后者是乾隆帝的私人花园，每每只接待章嘉国师的私人到访，没有盛大的法事场面，也没有大的佛堂，只有师徒二人关于信仰的交流。

总之，宫中佛堂多分布在后宫及花园区，不同的佛堂有不同的功用，充分揭示这些功用与皇帝之间的关系对于理解清宫佛教发展的基本概况有很大的帮助，而中正殿就是一个很好的案例。

---

1. 罗文华：《清代驻京喇嘛管理机构考略》，朱诚儒主编：《明清论丛》，第4辑，北京，紫禁城出版社，2003年，252—261页。
2. 常欣：《紫禁城钦安殿建造年代刍议》，载《故宫博物院院刊》2002（4）。
3. 常欣：《紫禁城钦安殿建造年代刍议》，载《故宫博物院院刊》2002（4）。
4. 光绪朝《大清会典事例》，卷886。
5. 中正殿火场残档：《中正殿经目录档案、灯档》，乾隆二十七年前立档，记事至乾隆四十六年。
6. 中正殿火场残档：《中正殿现供库贮佛经供器总档》，记乾隆八年至二十一年中正殿一区陈设事。
7. 如乾隆二十九年正月初七日新挂，二月撤供，赐东黄寺供奉，随补供；四十六年撤供，补供；五十六年十一月初四日再赐供，补供，等等；见中正殿火场残档：《新收》，乾隆二十九年立；《八吉祥七珍等档》，乾隆四十一年正月初四日立；《新收》，乾隆四十六年立。故宫图书馆藏：《中正殿佛经供器总档》，乾隆二十一年十月立。
8. 中国第一历史档案馆藏：《活计档》，胶片127，案卷号3581，乾隆三十八年正月金玉作二十一日；《内务府呈稿补遗》，第26包，《中正殿念经处》，乾隆五十一年正月。

9. 北海景山公园管理处：《北海景山公园志》，北京，中国园林出版社，2000年，161页；中国第一历史档案馆藏：《内务府呈稿补遗》，第26包，《中正殿念经处》，乾隆五十一年正月；第27包，《中正殿念经处》，乾隆五十二年十二月。

10. 除上面提到的档案外，还见于：《内务府呈稿补遗》，第28包，《中正殿念经处》，乾隆五十三年十二月；第30包，乾隆五十五年十月等。

11. 中国第一历史档案馆藏：《造办处活计档》，胶片92，案卷号3430，乾隆十五年八月木作十五日。

12. 有关记载见中正殿火场残档，主要有《中正殿大香总档》、《杂录》四本（乾隆二十年冬至月朔日立、乾隆二十九年正月立、乾隆三十五年吉日立、乾隆五十七年正月吉日立）、《香档案》（乾隆四十三年十月立）一本，等等。

13. 吴丰培整理：《西藏志》，见《西藏志·卫藏通志》，拉萨，西藏人民出版社，1982年，22页。

14. 蒲文成：《青海佛教史》，西宁，青海人民出版社，2001年，322页。

15. 中国第一历史档案馆藏：《内务府呈稿补遗》，第29包，《中正殿念经处》，乾隆五十四年十月初五日。

16. 见慈荫楼档中零散杂件一件，未注年代。

17. （清）高士奇：《金鳌退食笔记》，卷上，《明宫史·金鳌退食笔记》，北京，北京古籍出版社，1980年，134页。

18. 《活计档》，胶片101，案卷号3480，乾隆二十一年十一月镀金作。

19. 中正殿火场残档：《杂录（现用）》，乾隆五十七年立。

20. 罗文华：《故宫雨花阁藏密神系与密宗四部思想研究》，载（台北）《故宫学术季刊》，第18卷第1期，台北故宫博物院，2000—07。

21. 罗文华：《故宫雨花阁藏密神系与密宗四部思想研究》，载（台北）《故宫学术季刊》，第18卷第1期，台北故宫博物院，2000—07。

22. 故宫博物院编：《钦定内务府则例二种》，第4册，海口，海南出版社，2000年，252页。道场开始时间的变化主要是根据大小月而来，小月即早一日，大月则晚一日。

23. 故宫博物院编：《钦定内务府则例二种》，第4册，255—256页。

24. 中国第一历史档案馆藏：《理藩院》，136页，《中正殿年例十二月嗱洞里经财宝天王经并跳布扎克咨报文册》，宣统元年十二月初六日。有关喇嘛的等级参阅罗文华：《清代驻京喇嘛管理机构考》，朱诚儒主编：《明清论丛》，第4辑，北京，紫禁城出版社，2003年，252—261页。

25. 中正殿火场残档：《中正殿大香总档》，乾隆十三年八月。

26. 感谢周淑琴女士特别提醒这一点。

27. 中正殿火场残档：《杂录》，乾隆二十九年正月。

28. （清）吴振棫著：《养吉斋丛录》，卷14，北京，北京古籍出版社，1983年，160页。

29. 中国第一历史档案馆藏：《宫中档簿》，第901簿，《穿戴》，乾隆二十年正月起至十二月二十九日止。

30. 中正殿火场残档：《杂录》，乾隆二十五年冬至月朔日立；《香档》，乾隆二十三年。

31. 中国第一历史档案馆藏：《内务府呈稿补遗》，第15包，《中正殿念经处》，乾隆三十九年。

32. 中正殿火场残档：《中正殿大香总档》，乾隆十三年八月；《香档》，乾隆二十三年；《香档》，五十七年正月；嘉庆六年；嘉庆十一年正月；嘉庆十七年正月；嘉庆二十四年正月初一日；嘉庆二十四年正月初一日；道光元年正月初一日等。

33. 中国第一历史档案馆藏：《内务府档案·中正殿》，案卷号3850，全档记嘉庆年事，其中一件提到年例十二月二十六日至二十八日中正殿跳步踏事，未注明年月，但说明清宫此活动并未停止。

34. 张怡荪主编：《藏汉大辞典》上册，北京，民族出版社，1993年，776页。

35. 金梁编纂，牛力耕校订：《雍和宫志略》，北京，中国社会科学出版社，1994年，59页。

36. （明）宋濂等撰：《元史》，卷202，《释老传·八思巴传附必兰纳识里传》；王启龙：《八思巴生平与〈彰所知论〉对勘研究》，北京，中国社会科学出版社，1999年，192—193页；张云：《元朝中央政府治藏制度研究》，哈尔滨，黑龙江出版社，2003年，324—329页。张云书中对日本学者野上静俊对于上述法事活动的藏名还原做了补证，对野上的一些藏文复原提出了异议。本文在遇有二者不同之处时，除了“典朵儿”（张云作：rtag mdor）一词不能赞同之外，大部采用了张云的观点。

37. 故宫博物院主编：《清宫藏传佛教文物》，北京，紫禁城出版社；香港，两木出版社，1992年，117页，图83。

38. 张怡荪主编：《藏汉大辞典》，北京，民族出版社，1993年，上册，1049页，下册，3035—3036页。

39. 周锡银、望潮：《藏族原始宗教》，成都，四川人民出版社，1999年，287—288页。

40. 中国第一历史档案馆藏：《内务府呈稿补遗》，第12包，《中正殿念经处》，乾隆十三年；第22包，乾隆四十七年四月初四日。

41. 这里有一个很有意思的现象值得注意。明代与北方蒙古长期处于敌对状态，而且宗教往来基本断绝，藏传佛教甚至在草原上基本消失。直到1578年，三世达赖喇嘛索南嘉

措到蒙古与土默特汗会见之后，佛教才得以复兴。与此同时，明朝与西藏的交流却始终活跃。令人奇怪的是，《明宫史》中记录的明万历年间宫中跳步叱用的却是蒙古文的音转而不是藏文的音转。由于蒙古藏传佛教复兴正是在明万历年间，是否可以得出这样的结论：明宫廷的“步叱”不是直接来源于西藏，而是在1578年以后的万历年间，从蒙古控制地区传入的？

42. 王森：《西藏佛教发展史略》，北京，中国社会科学出版社，1987年，43—44页。

43. （明）宋濂等撰：《元史》，卷34，《顺帝纪六》；傅乐淑：《清慎堂丛书·射集·初集·元宫词百章笺注》，北京，书目文献出版社，1995年，30—32页。笔者怀疑，所谓“天魔”，可能是“天母”的侮称。

44. （明）刘若愚：《明宫史》，见《明宫史·金鳌退金笔记》，北京，北京出版社，1980年，53页。又见（清）于敏中等编纂：《日下旧闻考》，第2册，北京，北京古籍出版社，1983年，616—617页；（清）萧奭：《永宪录》，卷1，中华书局，1997年，15—16页。

45. 故宫博物院编：《钦定内务府则例二种》，第4册，263页。

46. 中国第一历史档案馆藏：《奏销档》，胶片69，第211册，170—178页，乾隆九年四月初二日。

47. 吕一燃、马大正：《康熙朝〈大清会典〉中的理藩院资料·喇嘛》，见中国社会科学院中国边疆史地研究中心编：《中国边疆史地资料丛刊·综合卷·清代理藩院资料辑录》，全国图书馆文献缩微复制中心出版，1988年；丹迥·冉纳班杂、李德成：《名刹双黄寺：清代达赖和班禅在京驻锡地》，北京，宗教文化出版社，1997年，203—204页。

48. （清）高士奇：《金鳌退食笔记》，见《明宫史·金鳌退食笔记》，北京，北京古籍出版社，1980年，140—143页；（清）吴长元辑：《宸垣识略》，北京，北京古籍出版社，1983年，75页；妙舟法师撰：《蒙藏佛教史·第五篇·蒙古近代之佛教》，扬州，江苏广陵古籍刻印社，1997年，18页；黄颢：《在北京的藏族文物》，北京，民族出版社，1993年，28页。

49. 章嘉·若贝多杰：《七世达赖喇嘛传》，蒲文成译，拉萨，西藏人民出版社，1989年，408页；土观·洛桑却吉尼玛：《章嘉国师若必多吉传》，陈庆英、马连龙译，北京，民族出版社，1988年，221—222页。

50. 中国第一历史档案馆藏：《奏销档》，胶片69，第211册，170—178页，乾隆九年四月初二日。

51. 金梁编纂，牛力耕校订：《雍和宫志略》，397—415页。

52. 金梁编纂，牛力耕校订：《雍和宫志略》，406页。

53. 郭净著：《心灵的面具：藏密仪式表演的实地考察》，上海，上海三联书店，1998年，243页。

54. 中国第一历史档案馆藏：《活计档》，胶片140，案卷号3623，乾隆四十五年八月记事录初八日；《奏销档》，胶片69，第211册，170—178页，乾隆九年四月初二日；胶片76，第232册，305—309页，乾隆二十年十二月初五日。

55. ［英］孔贝：《藏人言藏·孔贝康藏闻见录》，邓小咏译，北京，中国社会科学出版社，成都，四川民族出版社，2002年，159页；克里斯托弗：《西藏的宗教舞蹈“羌姆”》，见［法］图齐等：《喜马拉雅的人与神》，北京，中国藏学出版社，2005年，100页。

56. 常少如主编：《藏传佛教古寺雍和宫》，北京，北京燕山出版社，1996年，93页。

57. 章乃炜等编：《清宫述闻初、续编合编本》，北京，紫禁城出版社，1990年，946页。

58. 有关普宁寺跳步踏的资料见：中国第一历史档案馆藏：《活计档》，胶片140，案卷号3623，乾隆四十五年八月记事录初八日。

59. 郭净著：《心灵的面具：藏密仪式表演的实地考察》，上海，上海三联书店，1998年，155—157页。

60. 雍和宫为十二月二十二至二十四日（见中国第一历史档案馆藏：《内务府呈稿补遗》，第23包，《中正殿念经处》，乾隆四十八年正月二十五日）、弘仁寺为正月初四至初八日（故宫博物院编：《钦定总管内务府现行则例》第二种，第四册，250页，《钦定内务府则例二种》，《故宫珍品丛刊》306—310册，海南出版社，2000年）、黄寺为正月初八至十五日等。

61. 五世达赖喇嘛阿旺洛桑嘉措著，陈庆英、马连龙、马林译：《五世达赖喇嘛传·云裳》，《中国边疆史地资料丛刊·西藏卷》上册，北京，中国藏学出版社，1997年，164、189、229页。

62. ［奥地利］勒内·德·内贝斯基·沃杰科维茨：《西藏的神灵和鬼怪》，谢继胜译，拉萨，西藏人民出版社，1993年，415页。

皇太后万寿圣节与乾隆时期修缮的北京寺庙

赖惠敏 曾尧民 著

一 前言

关于北京寺庙的研究已有许多研究成果，近年来很多学者都曾利用内务府档案讨论清政府对北京佛寺的修缮。对于藏传佛寺来说，皇帝给予寺庙的修缮经费和喇嘛口粮费非常庞大。从《内务府奏销档》和《内务府银库月折档》来统计各年的支出，发现乾隆朝的银库总支出约为七千余万两。其中，兴建藏传佛寺和赏赐喇嘛与各项菜蔬、公费银约八百万两，连户部供养喇嘛钱粮则超过一千三百万两，约为关税三年总收入[注]。至于乾隆皇帝修缮的汉传佛寺和香供银则显然低得多。本文将主要讨论皇帝以“孝亲”名义，替崇庆皇太后万寿庆典修缮的佛寺。

何孝荣教授在《明代北京佛教寺庙修建研究》一书中认为，明代的皇帝大力提倡佛教，积极地带头崇佛建寺，对北京佛教寺院的大量修建起了极大的带动作用。他也提到，明神宗生母慈圣李太后素好佛，有言系九莲菩萨化身。明代兴建的多座寺庙都与李太后有关，如长椿寺、天宁寺等[注]。戴逸研究乾隆修建北京佛寺着眼于城市建设的一个环节，他讨论了大内和三海、三山五园，以及其他国家奉祀的坛庙等。乾隆皇帝认为，作为历史古城的北京，寺庙甚多，不免荒废，但不能全都废弃，应酌量修葺，以装点景观，改善市容[注]。关于清代北京寺庙，最著名的

研究为韩书瑞教授*Peking: Temples and City Life*（*1400 —1900*）一书，该书论述清代统治者较明代更为积极地扩充国家宗教，并将对寺庙的赞助系统化。除了由礼部定期对国家正祀给予赞助，皇帝也利用内务府作为其私人赞助的代理机构。赞助名目包括香烛、油米、给予僧侣或住持的银两，或是举办仪式时的补助银两[注]。吴承忠、宋军等人研究明代北京游览型寺庙的分布特征发现，明代士大夫的旅游诗中提到游览型的寺庙，到清朝依然是文人的旅游景点[注]。

乾隆皇帝曾说：“朕即位初年，户部库银计不过三千万两。今四十余年以来，现在户部库银，尚存七千余万两。”[注]乾隆朝库银充盈，因此这一时期北京寺庙的修缮，无论数量和分布区域都超过康雍时代。乾隆即位后发布谕旨：“朕观各处地方，寺观庙宇甚多，而年久倾圮者，亦复不少。每致栋宇摧颓、佛像露处，雨淋日炙无人问及。着传谕步军统领及顺天府五城地方官，并外省督抚出示晓谕。嗣后官民人等，乐善好施，欲建寺庙，及僧道之发心募化者，惟许将旧寺旧庙，增修加葺，或复整十方之刹，或缮补功德之专祠。庶令琳宫永焕，庙貌常新。至若立愿广大，财力丰盈，特欲兴寺观神祠者，必呈明督抚具题奉旨，方准营建。若不俟题请，擅为兴造者，必加究治。”[注]乾隆皇帝认为需修缮寺庙以整顿北京市容，同时谕令若没有透过督抚奏报皇帝，不准兴建新的寺庙。

清代北京藏传佛教兴盛，但也沿袭了明代皇帝修缮汉传佛寺的传统，从顺治、康熙、雍正以来都陆续延继。乾隆十六年（1751），乾隆皇帝庆祝皇太后六十慈寿，“中外臣僚纷集京师，举行大庆。自西华门至西直门外之高梁桥，十余里中，各有分地，张设灯彩，结撰楼阁”[注]。同年成立长河工程处，修葺西直门至圆明园之间的河道，沿河分布寺庙也成为北京寺庙新的布局[注]。乾隆二十六年（1761）皇太后年届七十慈寿，又修缮从西华门到西直门的道路和寺庙等，使北京城焕然一新。从皇帝修缮寺庙的分布，可以看出和崇庆皇太后祝寿有关，同时庆祝皇

太后圣寿也发展出一些官员设经坛、至佛寺诵经，以及皇帝利用万寿圣节开恩科考试、延展刑鞫、赏赐耆老等活动。

二 孝圣宪皇后生平

孝圣宪皇后是钮祜禄氏，为四品典仪凌柱的女儿，生于康熙三十一年（1692）十一月二十五日。康熙四十三年（1704）成婚，康熙五十年（1711）八月十三日于雍亲王府邸生皇四子弘历，即乾隆皇帝。雍正元年（1723），封为熹妃。八年（1730）晋封为熹贵妃。乾隆帝即位后尊为皇太后，徽号崇庆皇太后，移居慈宁宫。乾隆四十二年（1777）正月，崩，年八十六岁。

钮祜禄氏是清代的八大家之一，自额亦都起累世与皇室通婚。康熙册立孝昭仁皇后，遏必隆是皇后的父亲。遏必隆诸子如法喀、殷德、阿灵阿皆为康熙朝大臣。自此后，钮祜禄氏受恩于外戚之故。如雍正十二年（1734），皇帝因推孝昭仁皇后恩，进讷亲为一等公，讷亲是殷德次子[注]。钮祜禄氏与皇室结亲的次数见表1。

表1 钮祜禄氏与清皇室姻亲关系表

第七世	额亦都	娶努尔哈齐四女和硕公主
第八世	额亦都之女	适皇太极封元妃
	图尔格	娶努尔哈齐四女和硕公主
	遏必隆	娶英郡王阿济格之女郡主
第九世	图尔格之女	适固山贝子尼堪
	遏必隆之女	适康熙皇帝封孝昭仁皇后
第十世	遏必隆之女	适康熙皇帝封温僖贵妃
	凌柱之女	适雍正皇帝封孝圣宪皇后
	阿灵阿之女	适果亲王允礼封福晋
第十一世	爱必达之女	适乾隆皇帝封顺妃
第十二世	布彦达赉之女	适道光皇帝封孝穆成皇后
第十三世	恭阿拉之女	适嘉庆皇帝封贵妃

资料来源：《爱新觉罗家谱》《钮祜禄氏家谱》

孝圣宪皇后是乾隆生母，其父凌柱是额亦都的侄孙。乾隆帝即位后，追封其外祖父凌柱为一等承恩公，凌柱原本仅为四品典仪官而已[注]。凌柱原先被编在公中佐领，乾隆皇帝推广皇太后之恩，特赐佐领，俾其子孙，世相承袭。其新编之佐领，即令凌柱之子伊通阿管辖，将来子孙世袭罔替。其族中子弟，有愿入新编佐领者听之[注]。乾隆十二年凌柱去世，由伊通阿袭一等承恩公爵位。

据说，孝圣宪皇后在母家居承德城中，家贫无奴婢，十三岁时入京，选入皇子胤禛雍邸。最初她只是侍女身份，有一年夏天雍亲王患传染病，连王妃都不愿意照顾，孝圣奉王妃命，旦夕服事维谨，连五六旬，雍亲王疾大愈，遂得留侍，生高宗于雍和宫[注]。

《啸亭杂录》载：“纯皇侍奉孝圣宪皇后极为孝养，每巡幸木兰、

江、浙等处，必首奉慈舆，朝夕侍养。后天性慈善，屡劝上减刑罢兵，以免苍生屠戮，上无不顺从，以承欢爱。后喜居畅春园，上于冬季入宫之后，迟数日必往问安视膳，以尽子职。后崩后，上于后燕处之地皆设寝园，凡巾栉、椸枷、沐盆、吐盂无不备陈如生时，上时往参拜，多至失声。”注

三 乾隆朝修建的藏传佛寺

（一）北京城内的寺庙

乾隆年间修建的藏传佛寺主要围绕西苑一带。乾隆十一年（1746）《御制阐福寺碑文》载：“先蚕坛于太液池东北隅，（与五龙亭北之闲馆）相距甚迩。圣母皇太后以茧馆盛仪，宜至蠲洁，命改建佛宇。朕遵懿旨，爰出内帑，敕将作葺其旧址，略微崇饰。……上为慈圣祝釐，下为海宇苍生祈佑。”注阐福寺入门为天王殿。再后为大佛殿，规制宏敞，仿正定隆兴寺。重宇三层，其上层曰“大雄宝殿”，中曰“极乐世界”，下曰“福田花雨”，后有殿曰“真实般若”。寺西有方殿，广七楹，榜曰“极乐世界”。四隅各有亭，池流环抱。四面跨白石桥，桥外有琉璃坊。注



图1 崇庆皇太后（1692—1777）



图2 阐福寺大佛殿



图3 极乐世界牌坊

乾隆三十三年（1768），为庆祝皇太后八旬万寿圣节，总管内务府大臣三和等奏准，领“极乐世界”工程物料工价二十七万二千七百七十八两四钱四分。极乐世界面积一千二百四十六平方米，高二十六点九米。殿内山上，应供释迦佛一尊、阿蓝迦舍二尊、八大菩萨八尊，各通高三尺九寸六分，俱用铜铸造。按造铜佛之例，共享工料银一千五百六十一两五钱五分，约用红铜条一万五千二百觔(注)。殿上安设红铜镀金大宝顶，高八尺、上径七尺、座径五尺半。乾隆三十五年（1770）造极乐世界红铜胎钑镀金宝顶一座，估计花活共折见方寸一千一百七十六寸，每寸用金五厘，计五两八钱八分。其素活除顶上圆径五尺不镀外，仍折见方寸一万三千六百九十寸七分，每寸用金四厘，计五十四两七钱六分，二共按例计用金叶六十两六钱四分，实际用银一百二十一两二钱八分。工价买办物料银九百三十九两三钱九分，水槽红铜条二千二百七十九斤，水银五十三斤等。工程银两项下动用镀金叶，向广储司行取应用，水槽红铜条交广储司转行户部宝泉局领用(注)。

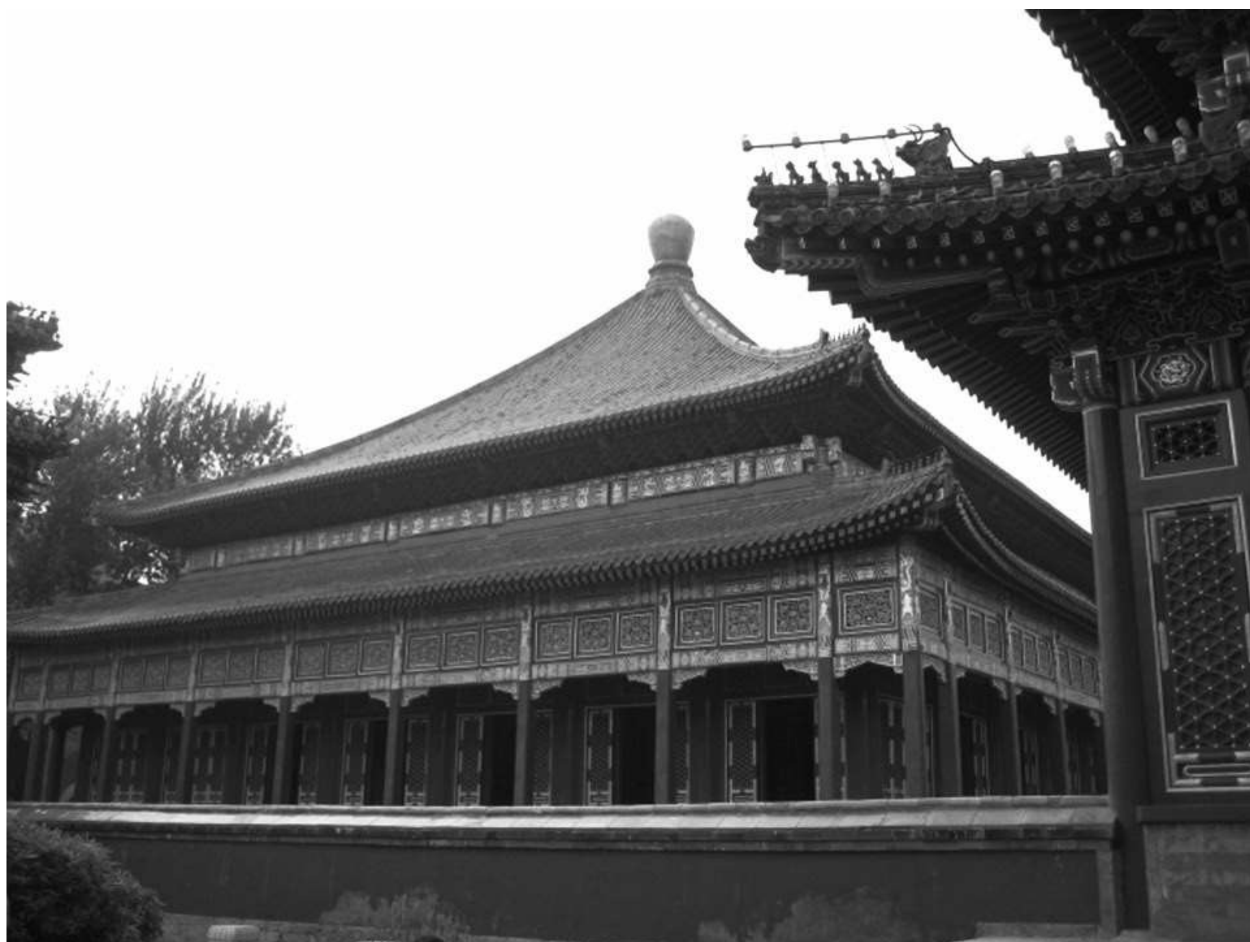


图4 极乐世界

极乐世界有瀑布，朴趾源描述："屋中以沉香旃檀为五岳名山，……数仞飞瀑沤腾沫跳，雪翻鹭滚，令人滋惑，哄言镂冰也，又哄言激水也，盖熔琉璃为之也。"[注]建瀑布时内务府官员三和、英廉、四格以"水法形式不合"被罚银两[注]。

乾隆三十五年（1770），《乾隆御制万佛楼成是日瞻礼得句》载："六旬庆延（诞）沐慈恩，发帑范成两足尊。数计万因资众举，层看三此建楼骞。香花卜日瞻礼始，福德被民愿力存。设日遐龄祈寿算，肫诚还以祝徽萱。"[注]新建万佛楼工程：万佛楼一座计七间楼高三层，配楼二座计十间，东所前抱厦殿五间，后殿三间，西配楼三间，西顺山房三间，东方亭一间，厂厅一间，游廊四座计四十间，净房一间。西所

重檐八方亭一座，周围游廊三十九间，垂花门二座。值房喇嘛房十三座，计三十七间。佛座二十七分、供案九张、珊瑚树十二盆，共需物料工价银二十六万四千二百四十九两零。此内造大佛三十六尊，无量寿佛一万一千一百一十八尊，用银七十五万余两[注]。万佛楼建成之后，内外王公大臣请铸佛像祝寿，统以万计，并奉楼中，称为万佛楼。

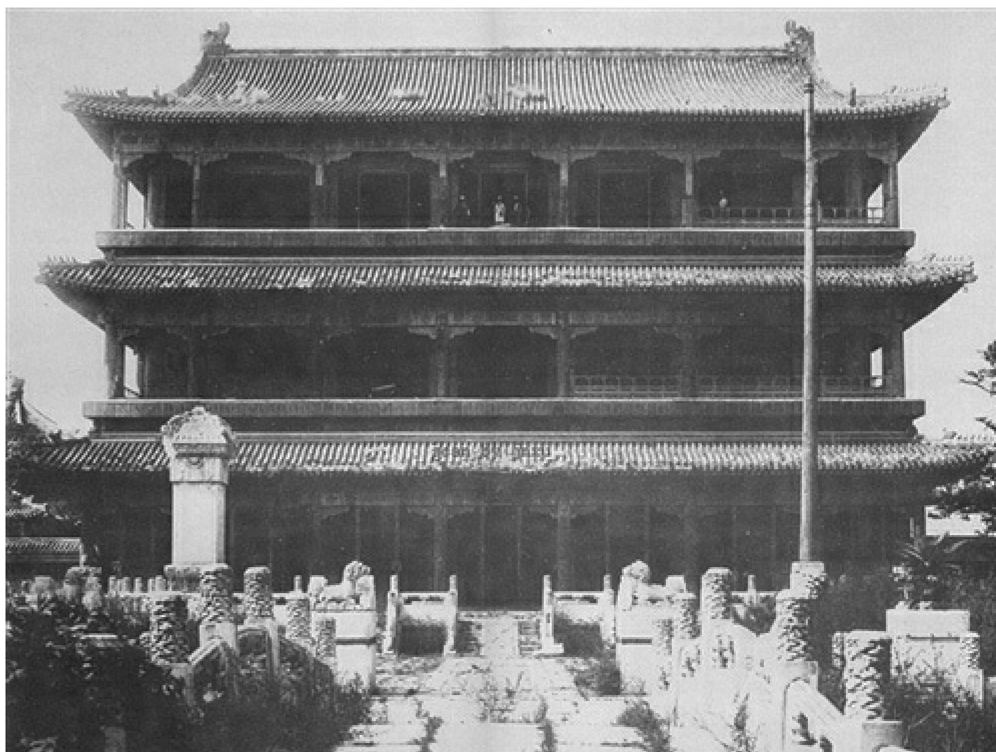


图5 万佛楼

《章嘉国师若必多吉传》提到："大皇帝六十诞辰，为了给自己祈寿而修建了内供一万尊无量寿佛的万佛寺，以章嘉国师为首的驻京喇嘛及许多徒众为之开光祝赞。章嘉国师为庆祝大皇帝六十寿辰的典礼奉献了大量礼品。"[注]在皇帝新建的无量光佛的殿堂中，以章嘉国师为首的僧众为大皇帝广做祈祷经忏法事。根据章嘉国师的说法，皇帝替自己建寺庙，也举行经忏法会，完全没提到皇太后的生日。



图6 万佛楼石碑《万佛楼成是日瞻礼诗》

（二）清漪园的藏传佛寺

明代的瓮山在玉泉山旁，明代建有圆静寺。乾隆十五年（1750），于其地建大报恩延寿寺，为庆祝皇太后六十寿辰（乾隆十六年），并将瓮山改为万寿山。该年，为兴建寺庙成立万寿山工程处，至二十一年完工。崇庆皇太后六十岁、七十岁、八十岁三次寿辰庆典都在大报恩延寿寺举行。大报恩延寿寺有御书额曰“度世慈缘”“作大吉祥”“真如”“妙觉”“华海慈云”等，寺前碑亭勒《御制万寿山大报恩延寿寺碑记》，记载：“前临平湖，则醍醐之海也。后倚翠屏，则阿耨之山也。招提广开，舍利高矗，则琉璃土而玉瓮台也。散花葳蕤，流芬非檝。栴檀之香遡风而闻，迦陵之鸟送音而至。我圣母仁心为质，崇信净业，登斯寺也，必有欣然合掌，喜溢慈颜者，亦足为承欢养志之一助。”[注]延寿寺如佛国的极乐世界，又称皇太后“洪惟我圣母，圣善实性生。至仁荫世界，慈氏再出世”。

万寿山分布的佛教寺庙建筑有大报恩延寿寺，其中建筑包括天王殿、钟鼓楼、大雄宝殿、东西配殿、多宝殿、延寿塔、智慧海。其他佛寺和佛堂还有宝云阁、罗汉堂、转轮藏、慈福楼、重翠亭、山色湖光共一楼、妙觉寺、须弥灵境[注]等，可谓为宏伟的梵土佛国。报恩延寿寺西为罗汉堂田字式，塑五百罗汉。罗汉“堂后为宝云阁，范铜为宇，通高七点五米，重约二百零七吨，御书额曰：大光明藏”。又有多宝琉璃塔，《御制多宝琉璃塔颂》载：“万寿山阴花承阁西，五色琉璃合成宝塔，八面七层，高五丈余，黄碧彩翠，错落相间。飞阁宝铎，层层周缀。黄金为顶、玉石为台。千佛瑞相，一一具足。”[注]须弥灵境位于万寿山后山，后为香严宗印之阁，阁东为善现寺、西为云会寺[注]。香严宗印之阁分为三层，象征密宗坛城的佛部、金刚部和莲花部。其原型来自桑耶寺，平面为方形，中间一个大屋顶，四角为四个小屋顶[注]。

内务府广储司银库支出万寿山工程费用共一百二十七万七千余两，包括办买木植与兴建工程费[注]。这些费用中，包括原任大学士张廷玉罚

赎银二十万两[注]，民人刘裕泰入官万春等当铺五座并现存银钱数目共计十二万三千九百三十八两六钱[注]，吴尚贤变产什物、谷物银两四万七千七百六十九两零四分[注]。工部库存余钱三十万串中，拨给万寿山十万五千串，照顺天府时价每制钱八百五十九文合库平银一两，共值银十二万二千二百三十五两一钱六分[注]。这些建筑亦陆续修缮，如乾隆三十六年（1771），皇太后八旬万寿圣节，在香严宗印之阁安设珐琅寿字鼎。乾隆四十三年（1778），修缮清漪园大报恩延寿寺等处牌楼油画等项工程，净销银一万四千一百八十八两九钱五分。乾隆四十八年（1783），清漪园大报恩延寿寺等项工程，实净销银一千九百四十六两一钱四分。乾隆五十年（1785），修理清漪园佛香阁、香严宗印之阁殿宇房间等项工程工料银三万零一百零二两二钱九分[注]。乾隆五十一年（1786），修理清漪园乐安和殿宇亭座、勤政殿添做站台、须弥灵境殿内拆安天花等处工程，工程工料银二万八千九百七十六两五钱九分[注]。



33
28
65.0
70.0
75.0
80.0
85.0
90.0
95.0
100.0
105.0
14
35
13
16
9
15
12
10
11

图7 万寿山寺庙分布图

资料来源：《颐和园》，300页

乾隆三十六年（1771）修功德寺，据《御制重修功德寺碑记》载：“岁庚寅为朕六袠庆辰，越辛卯恭逢圣母皇太后八旬万寿圣节，宜加厘饬，用迓鸿禧。其出内帑缮而复之。”[注]该工程运过大小木植三百六十件，实用车脚银一千六百一十二两二钱八分[注]。功德寺交清漪园总管大臣派员管理[注]。功德寺头圈水田一百三十五亩九分八厘，每亩租银四钱三分至七钱不等。旱地一百八十七亩五分三厘，每亩租银二钱三分至三钱不等。功德寺房基地九亩零五厘，每亩租银一两。房十间，每间租银一两[注]。功德寺园头一名，花匠两名，种花地二十亩[注]。

四 乾隆朝修建的汉传佛寺

乾隆二十六年（1761），皇帝谕旨：“恭逢皇太后七旬万寿圣节，自西华门至西直门两旁街道、铺面量加修葺，俾令整齐可观。”内务府官员踏勘自西华门至西直门两旁共新盖铺面房五千五百二十间、粘修各处庙宇山门官铺面楼房六百零六间、牌楼九座，应修水沟一千六百余丈。除拆下木石砖瓦旧料尽数抵用外，约需物料银四十六万三千余两，工价银十七万五千一百余两，共用银六十三万八千七百两[注]。据说乾隆年间曾绘制《崇庆皇太后万寿图》，但未见真迹。

据《康熙六旬万寿盛典图》描绘，皇帝从神武门到西直门的路线经静默寺、北海、白塔寺、慈云寺、旃檀寺、西方寺、普庆寺、宝禅寺、大佛寺、延禧寺、法华寺、龙泉寺、祝寿寺、广济寺、崇寿寺到西直门，西直门外有广通寺、隆昌寺、慈献寺、万寿寺、清梵寺抵畅春园。根据泷本弘之编《清朝北京都市大图典》标示内城的路线，从景山经行北海、西安门大街、西四南大街、西四北大街、新街口南大街、西直门

内大街注。《乾隆八旬万寿盛典图》则从西华门经西安门到西直门，但没有标示沿途的寺庙，只在西直门处标有“各寺喇嘛在此捧经”。

（一）北京内城的寺庙

东北城关内之慈寿寺初名开元寺，建于唐代，明宣德初重建，天顺四年敕改惠明，敕赐惠明寺碑，赵昂撰注。乾隆元年（1736）奉崇庆皇太后懿旨重修，慈寿寺、广慈寺并列，为十年修缮一次。乾隆元年，修缮慈寿寺、观音寺估算用银八千四百两注。

广济寺门匾曰“妙明圆通殿”，安大金佛，后殿匾曰“大藏经阁”。西夹门外有一树名曰铁树，“三百年茁，枝尚昂庄，软弱无老大意，亦异种也”，有乾隆题诗注。

崇寿寺位于西直门内大街路北，建于明代，康熙万寿庆典时，宁寿宫太监等在此恭捧万寿经注。

清代北京内城的满汉八旗分布显示，满洲八旗的八个居址区的分布紧靠皇城四周，汉军八旗的八个居址区全部远离皇城，靠近四面城墙的城市边缘。蒙古八旗的八个居址区则在满洲八旗和汉军八旗之间注。汉军八旗居住靠近城墙，故内城西北区汉传佛寺较多。

（二）长河沿线的寺庙

沿着长河水道分布的寺庙汇通祠、旃檀寺、广通寺、慈献寺、万寿寺、观音庵、圣化寺，都是官修寺庙。长河由玉泉山引水，经昆明湖流经高梁桥。乾隆十六年（1751）皇太后六十寿辰，自长河至高梁桥易轿进宫，在高梁桥北兴建乐善园。乾隆十九年（1754），成立长河工程处，修葺长河。这项工程由两淮、两浙、广东、福建盐政捐银三十六万两，兴建乐善园行宫用银二十四万三千五百九十八两一钱七分，高梁桥

南北湖泡等处用银四万八千三百零一两零九分，长春桥至小白石桥湖泡等处用银五万一千九百七十六两九钱一分，以上各项工程总计用银三十四万三千八百七十六两一钱七分。长河点景领用过银三万三千五百两，开挖稻田领用过银四万一千三百六十八两五钱五分，平垫两岸道路领用过银六百二十两四钱，三项共领用过银七万五千四百九十九两九钱五分[注]。

汇通祠位于德胜门内积水潭，建于明永乐年间[注]。乾隆三十六年（1771）与五十一年（1786）两次修缮[注]。该祠原为镇水观音庵，乾隆二十六年（1761）改建，赐名汇通祠。乾隆皇帝有《御制积水潭汇通祠诗》，诗注曰："通潞转漕，藉玉泉引流汇济是潭，在都城西北隅，入皇城为太液池，东南出经大通桥为运河，以岁久淤垫，命重加挑浚，并葺新旧祠名曰汇通。"[注]

万寿寺位于西直门外长河广源闸，建于万历五年（1577），康熙二十四年（1685）有《御制万寿寺戒坛碑文》，《日下旧闻考》载："万寿寺在广源闸西。明万历五年建，本朝乾隆十六年、二十六年两次重修。寺门之内为钟鼓楼、天王殿，为正殿，殿后为万寿阁，阁后为禅堂。堂后有假山，松桧皆为数百年物。山上为大士殿，下为地藏洞。山后为无量寿佛殿，稍北为三圣殿，最后为蔬圃。"[注]乾隆十六年（1751），《御制敕修万寿寺碑记》载："恭值圣母崇庆慈宣康惠敦和裕寿皇太后六旬大庆，海内臣民举行庆典，朕恭奉大安舆，由畅春园道西直门至大内。銮御所经，兹寺适居其中，且喜其嘉名符祝釐之意，命将作新之，更加丹雘，绣幢宝铎，辉耀金碧，以备临览。"[注]乾隆十六年（1751），苏赫纳奏报万寿寺粘修中路殿宇房间共二百一十五间，并粘补墙垣挑墁海墁甬路散水，添建备缮处殿宇房座三十一间、垂花门两座、游廊五十九间，改建后殿五间成砌墙垣铺墁甬路海墁散水，需物料工价银三万四千一百零五两八钱五分。

乾隆二十六年（1761），孝圣宪皇太后七旬诞辰，根据《乾隆二十

六年皇太后七旬万寿庆典奏案》，傅恒、兆惠、阿里衮、三和详估此次万寿寺修缮工程包括：山门三间、钟鼓两座、天王殿三间、慧日长辉殿五间、潜心面壁殿五间、声闻普遍殿三间、无量寿佛殿一座、一元三要殿五间、配殿十二座，计四十间。顺山围房计一百四十间。东所药师坛五间、八方亭一座，东厢房三间。西所大悲坛五间，顺山厢房十间，后楼五间，顺山厢房十二间。拆盖僧房三十五间，新建重檐八方亭一座。各处院墙凑长二百七十八丈，以及铺墁甬路散水，挑墁海墁，各殿宇外檐油饰彩画、粘补、佛像见新等工程，约需物料工价银三万五千二百六十四两二钱。内除旧料抵用银一万四千六百八十三两八钱，净需物料工价银二万零五百八十两四钱。粘修行宫前殿五间、后殿五间、重檐方亭一座、楼房三间、穿堂二间、西书房三间、净房二间，游廊六座，共计五十六间。垂花门二座、东西值房六间、膳房九间等[注]。有《御制重修万寿寺碑文》载：“以圣节崇启经坛，莫万寿寺宜。爰敕内府丹垩即工，视乾隆辛未（十六年）例，弗懈益虔。”[注]因太后喜爱江南风景，又年迈不宜远行，所以于万寿寺旁造屋，仿江南式样，人称苏州街[注]。乾隆三十六年（1771），皇太后幸寺捻香[注]。同年，万寿寺庙内阅音阁整修等项工程，实净销银四千一百三十二两一钱二分。乾隆五十三年（1788），修理景山、永思殿、三海、积水潭、倚虹堂、万寿寺、乐善园、翰林花园各等处工程，实净销银九万三千七百八十五两六钱三分[注]。洪大容《湛轩燕记》载：“万寿寺在（长）河北。皇帝所游赏，宜其制作之侈也。过三重门，始有二层大殿，殿中帘帐器物极华丽。殿后有石假山，高十数仞，围百余步，峰秀蹊回，岩洞况若天成。间以奇树藤葛，萦垂半山，有石桥渡桥，因厓庵为石室，甚冥寂。上头建小阁，环以众石，皆太湖奇品，但色未苍润。登阁见诸殿，雕檐彩屋，隐映林石。外山涘有佛殿，殿左右隔以雕墙，各设无扉圆门，门左右又各设雕窗，极其巧丽。门内又有殿，殿前有白干古松，五株遍荫广庭。僧徒十余人，皆慈顺遇人甚欸。”[注]

觉生寺位于西直门外曾家庄，又名大钟寺，雍正十一年（1733）建

[注]，殿前有雍正御制文碑，碑阴勒乾隆二十九年（1764）高宗御制诗，钟楼前有乾隆御制大钟歌碑，钟为明永乐年间铸，万历间从汉经厂移至万寿寺，乾隆八年（1743）奉敕移至觉生寺[注]。该年乾隆去静宜园途中，曾至黑龙潭、觉生寺行礼[注]。嘉庆二十四年（1819）谕："嗣后每年朕诣觉生寺拈香。初次仍照例具奏。赏该庙僧银二十两。二次即毋庸赏给。"[注]

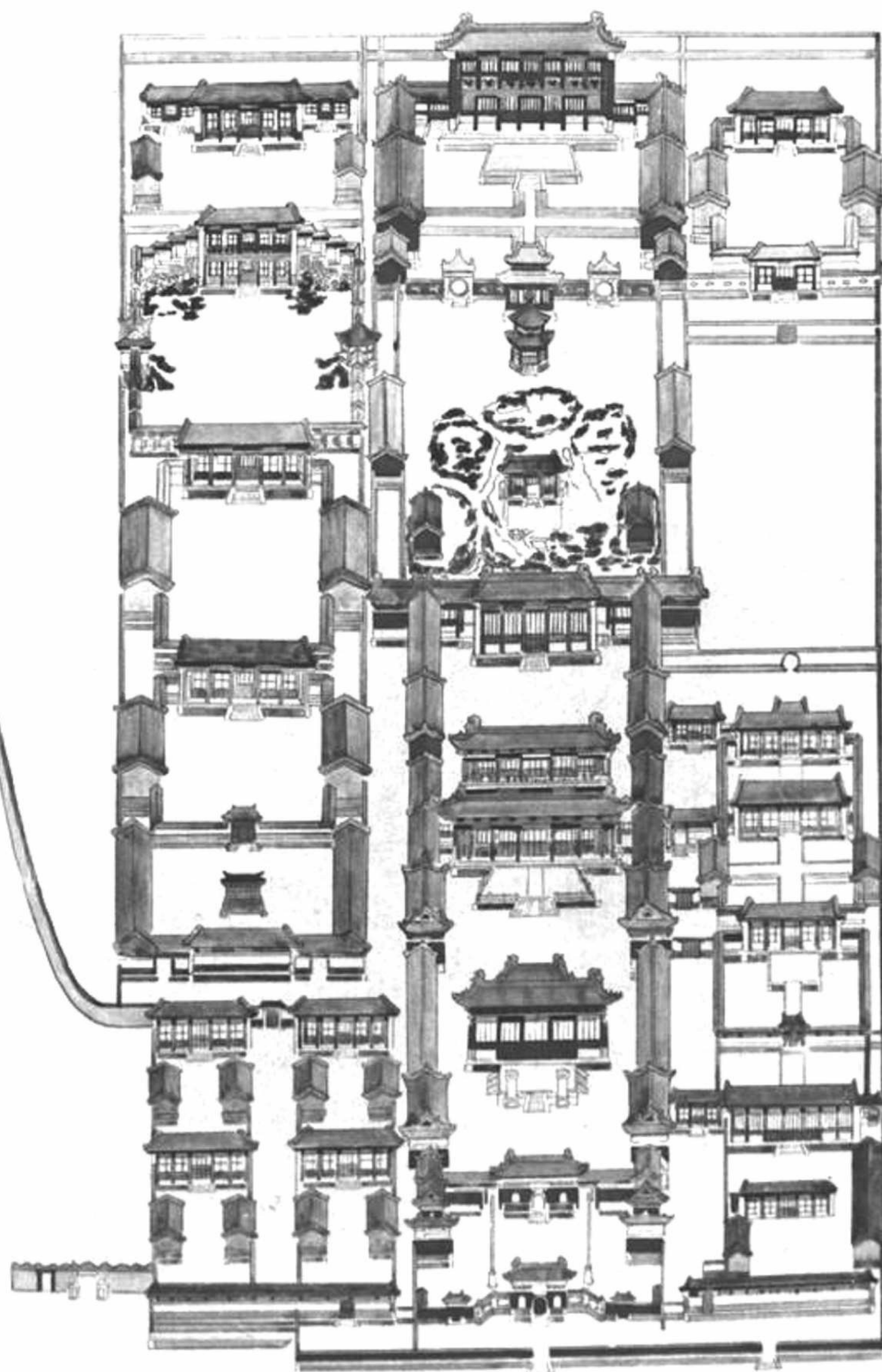


图8 万寿寺平面图

慈寿寺原名永安万寿寺，明万历四年（1576）明神宗为慈圣皇太后建。乾隆二十二年（1757）奉敕修葺[注]。后殿悬挂乾隆御书额“法云慈荫”[注]。为康熙万寿庆典时途经寺院之一[注]。

寿安寺旧为万寿隆昌寺，后改寿安寺。正殿悬挂康熙御书额“功施草树”。乾隆御书额“寿者身”[注]。谈迁于《北游录》提到曾于顺治年间游历寿安寺[注]，康熙万寿庆典时，长芦商人在此恭唪万寿经[注]。

宝藏寺在万寿山以西五里左右，正统四年（1439）西域僧道深建，初名苍雪庵，明英宗敕赐宝藏寺。《宸垣识略》载：“过金山口数里，有谷颇幽邃。上坡三里许大壑，又三里许是为宝藏寺。”[注]宝藏寺有内务府赏赐之香供银。

雍正皇帝为康熙荐福，建恩佑寺于畅春园。乾隆四十二年（1777），皇帝绍成家法，于恩佑寺旁建恩慕寺，为崇庆皇太后广资慈福。正殿奉药师佛一尊，左右奉药师佛一百零八尊。南配殿奉弥勒佛，北配殿奉观音像，左右立石幢一，刻全部药师经[注]。《啸亭杂录》载：“于园隙建恩慕寺，以资后之冥福焉。”[注]建恩慕寺大山门等项工程，实净销银三万八千八百九十二两三钱五分[注]。

乾隆二十年（1755）重修德寿寺，《御制重修德寿寺碑记》载：“皇祖行搜南苑，时常临幸瞻礼。”[注]二十二年（1757）内务府官员奏报修理南苑德寿寺庙宇工程费用，净实用银四万九千零八十三两六钱二分。乾隆三十六年（1771）正月官员奏报德寿寺山门前东西四柱七楼牌楼二座更替修缮费用，共计四千七百七十六两七钱四分。三月，官员再奏山门前东西牌楼二座柱木更替修缮需银五百零三两一钱二分。乾隆四十七年（1782）提到派遣官员查核历年修缮寺院所用银两，其中德寿寺有“修理德寿寺殿楼等项工程原估工料银实净销银一万三千六百三十一两四钱六分”[注]。

五 内务府拨给佛寺的钱粮

乾隆年间北京与热河等地的藏传佛寺，由户部支付喇嘛所需银共六万零二百一十四两九钱四分，米粮为二万四千六百五十三石九斗三升(注)。内务府则支付喇嘛诵经的饭食银、菜蔬银等。如崇庆皇太后居住慈宁宫，清代整修慈宁宫将二层大殿改为佛堂，供奉三世佛。乾隆三十年（1765）兴建慈宁宫花园的亭台楼阁，如慈荫楼、宝相楼、吉云楼、咸若馆、临溪亭等，都建有佛堂。慈宁宫每月的初一、初六、初七、初八、十三、十五、二十五日有七名喇嘛诵经，二十三日有二十一名喇嘛诵经。诵经期间领菜蔬银(注)。以乾隆三十五年（1770）为例：慈宁宫花园等处一年所需的菜蔬银，需用银一千七百八十两以上(注)。这些藏传佛寺包括福佑寺、阐福寺、极乐世界、永安寺、永宁寺、法渊寺、普度寺、正觉寺、五塔寺、圣化寺、大报恩延寿寺、宝谛寺、宝相寺、资福院、大汤山等。

至于汉传佛寺方面，雍正十一、十二年（1733—1734）修缮北京寺庙后，由内务府拨给六座寺庙官房和官地，如表2所示：

表2 雍正年间万寿寺等的寺产收入

寺庙	官地（亩）	官房（间）	租银（两）
万寿寺	6003	106.5	1575.95
拈花寺	6006	120.5	1572.24
觉生寺	8869	35	1383.39
广通寺	1002	60.5	392.24
法海寺	3000	7	588.99
大光明殿	3008	33	785.29
柏林寺	—	—	500.00

资料来源：中国第一历史档案馆译编：《雍正朝满文朱批奏折全译》，合肥，黄山

书社，1998年，2444—2445页

根据《雍正朝满文朱批奏折全译》记载，雍正修建六座寺庙拨给官房和官地，但实施一两年之后发现“所收租银俱不能全得，是以各寺庙虽有租银千余两之名，其所得银两实不敷原定之数。且僧人往地方取讨租银，恐生事端，而日久或致私相典卖，亦未可定。查雍正十年十二月十一日奉大行皇帝谕旨：柏林寺着雍和宫给银五百两。嗣后每年以此为例”[注]。因六座寺庙收租不齐，内务府将赏赐香火地收回，《内务府来文》载：“京城附近之大兴、宛平、通州、三河、顺义、怀柔、密云、香河、昌平、良乡、涿州等州县所存以备官用，一应入官地亩，查明段落数目，并每亩租银若干，分晰开明咨送立待应用等因，前来查直属州县所存一切入官地亩，业经总理事务和硕亲王等奏准，均分八旗作为公产，其各寺庙退出入官地亩，亦分八旗，本部无凭开送所有现存备用官地，止有八旗余绝，并旗存旗退地亩，除大兴、宛平、通州等处地亩均系零星沙薄不行开送外，应将顺义、良乡、涿州、香河等四州县余绝地共就十六顷五十一亩八分七厘零，分晰开单咨送内务府可也。”[注]

实际上寺庙附近的官地是否收回？《清实录·德宗景皇帝实录》载，光绪四年（1878）总管内务府大臣茂林等侵占觉生寺随庙官地当坟地被议处。上谕：“觉生寺随庙官地，有案可稽。又属祈雨设坛之所，辄敢私行商换，建茔开濠，以致坛基逼窄，非寻常占用官地可比。总管内务府大臣茂林、奉苑葬卿庆林，均着交部严加议处。僧录司正印僧人真实，擅令寺僧显澄，换卖官地，并为立券具结。僧人显澄，擅收折换官地银两，均着交部照例治罪。笔帖式兴麟、文绪，听从庆林指使，辄称业已回堂准换，代作中保，亦属不合。”[注]觉生寺的僧人显澄因出卖寺庙官地给人当坟地被依例治罪。

乾隆皇帝即位后依照柏林寺的成例给银两。万寿寺、拈花寺、觉生寺所住僧人约计七八十众，给银五百两。法海寺、广通寺所住僧人约计二三十众，给银二百五十两。此寺庙银两由内务府银库交掌仪司，每月

按数支领。从前拨给各寺庙官地、官房皆由内府收管[注]。乾隆五年（1740）上谕：“万寿寺、拈花寺、柏林寺、觉生寺、法海寺、广通寺等六寺庙，于雍正年间奉特旨敕建重修，且每月官给养赡银两。”因此万寿寺、柏林寺、拈花寺、觉生寺每年共领养赡银三百两。广通寺、法海寺每年共领养赡银一百五十两。乾隆九年（1744）定：“广慈寺、宝藏寺等处每月关给香灯银八两有零，每逢圣诞及万寿节期每季另给办供献银六两，每庙一年核计共银一百一二十两不等，原系半为香灯，半为僧人养廉之费。”[注]由此可见，皇帝赏赐广慈寺、宝藏寺等处银两，一是香灯银，二是给僧人养赡之资。朝鲜使臣洪昌汉《燕行日记》提到：“此寺居僧无过百余人，皇帝皆人给一朔银二两，而其中有月食百余两之僧。”[注]有月食百余两之僧可能不确。《红楼梦》第二十三回描述，贾府将玉皇庙并达摩庵两处，一班的十二个小沙弥并十二个小道士，送到家庙铁槛寺去。贾芹由银库领二十几位小沙弥和小道士三个月的供给，也不过两三百两。[注]

乾隆年间整治北京城市，大量修缮北京寺庙之后，也给原本民庙香供银两。乾隆九年（1744），上谕：“永安禅寺并虹光寺，从前因系民庙，其佛前所需香供等项未经官办。今既经敕修，其所需香供等项理合照例官给。”[注]香供银又称月例银，在《红楼梦》中多有记载。如第七回惜春问周瑞家的：“如今各庙月例银子是谁管着？”周瑞家的道：“是余信管着。”惜春听了笑道：“这就是了。他师父一来，余信家的就赶上来，和他师父咕唧了半日，想是就为这事了。”[注]

根据《乾隆朝内务府银库用项月折文件》记载：乾隆二十年（1755）起，贤良寺每月有月例办买香供银十二两半，一年共一百四十五两[注]。汇通祠每月香供银二两[注]。圆明园慧福寺、善缘庵每月领香供银八两一钱九分。

乾隆二年（1737），内务府大臣奏：“查得圆明园敕建之娘娘庙等数处，每寺月给香供银七两一钱九分、庙户二名，每月每名给银五钱，

俱交掌仪司向广储司支给。”[注]娘娘庙、慧福寺、善缘庵、山神庙、宝藏寺、慈寿寺、广慈寺、静明园观音庵、南苑关帝庙每处月例办买香供银七两一钱九分，并给庙户二名一两，共领银八两一钱九分[注]，供庙户为打扫寺庙之用。《内务府慎刑司呈稿》中有一件庙户钱粮少去当佣工的案例，吉瑞供：“系正白旗皂王保管领下庙户，我因钱粮甚少不敷度日，从前在史家胡同住的奉宸苑当差的富姓家佣工几个月，每月得工钱八百文。”[注]

乾隆年间给寺庙每月香供银两，参见表3。

表3 北京寺庙每月香供银两

寺庙及事项	银两
慧福寺香供庙户	8.19
善缘庵香供庙户	8.19
静明园观音庵香供庙户	8.19
宝藏寺香供	8.19
慈寿寺香供	8.19
广慈寺香供	8.19
万寿寺香供	25.00
拈花寺香供	25.00
觉生寺香供	25.00

寺庙及事项	银两
柏林寺香供	25.00
法海寺香供	12.50
广通寺香供	12.50
黑龙潭香供	5.00
西直门外观音庵香供	2.00
贤良寺香供	12.50
妙善寺香供	2.00
释迦佛庙香供	1.00
观音庙香供佛楼首领幼僧小和尚十二名，每名钱粮银一两，公费银六钱六分	19.92
万善福禅寺首领僧人	3.00
寿福禅林首领僧人	3.00

资料来源：中国第一历史档案馆藏：《内务府银库月折》

《红楼梦》描写贾府给水月庵月例香供银两，供奉菩萨香烛保佑显贵人家子弟平安长大。第二十五回马道婆说：“西方有位大光明普照菩萨，专管照耀阴暗邪祟，若有善男子善女子虔心供奉者，可以永佑儿孙康宁安静，再无惊恐邪祟撞客之灾。”马道婆还说北京王府的王妃等，都随心愿舍：“我们庙里就有好几处的王妃诰命供奉的：南安郡王府里的太妃，他许的多，愿心大，一天是四十八斤油，一斤灯草，那海灯也只比缸略小些；锦田侯的诰命次一等，一天不过二十四斤油。”[注]这段文字贴切描述了北京王府供奉菩萨香烛银两的用意。

六 万寿圣节的相关活动

（一）寺庙唪经

明神宗生母慈圣李太后，素好佛，据称为九莲菩萨化身。长椿寺有黄绫紫轴，绘九朵素莲花，题曰九莲菩萨之位，即李太后。京西八里庄慈寿寺，明代为慈圣太后祝寿之所，有一座十三级佛塔，与天宁寺塔相同。塔旁有二碑，东为太后化身九莲菩萨像，王锡爵书《瑞莲赋》[注]。关于慈圣李太后被称为九莲菩萨的事情，何孝荣教授已做过精辟研究[注]。

《永宪录》载雍正元年（1723）上谕："圣祖仁皇帝御极六十余年，臣工黎庶无以致其感激爱戴之诚。故每于万寿圣节，京师暨直省各建道场。从事奢靡、稽迟公事，更恐科派属员，贻累地方。以有用之财，供无益之费，非朕以勤俭励有位之心也。其宣布中外，尽行停止。"[注]雍正皇帝在位十三年从未在寺庙举行法会，而乾隆即位后恢复祖制，在各寺庙办万寿平安道场。

乾隆皇帝的佛装像结跏趺坐，手结说法印。上方为释迦牟尼佛、不动尊、根本上师宗喀巴像等，表示乾隆皇帝为藏传佛教世系传承中的转轮王。围绕在乾隆四周的佛装像，除去几个是照着寺庙中的菩萨、金刚等佛像面貌摹画外，据说大多数是当时蒙藏各呼图克图和扎萨克达喇嘛以上诸人的真面目，画这张图的用意，是向蒙藏显示他就是人间的"佛祖"[注]。乾隆皇帝的佛装像并未在汉地流传，而张照在《观音大士庙碑记》叙述："佛是三圣大圆镜智。是以四智、圆满三身，然后竖穷三际，横亘十方。同是一如，故无如者。然则天子当阳，现帝王身而度世，故必以无缘大慈无作而成所作矣。"[注]乾隆皇帝称祖父康熙皇帝为无量寿佛，而他自己也是现帝王身的佛祖。由于雍正不办法会的态度，乾隆便假借皇太后万寿圣节的名义来办法会。

《内务府银库用项月折文件》记载，皇帝生日前后，紫禁城内的中正殿、慈宁宫、雨花阁，北京城的嵩祝寺、法源寺、弘仁寺、阐福寺、

万寿寺等都举行法会，替皇帝祈福。如大学士傅恒奏称，乾隆二十五年恭办万寿道场备办喇嘛饭食银一千七百八十五两[注]。备办万寿道场备喇嘛饭食银的档案每年都有，系例行活动之一。《内务府呈稿·中正殿念经处》档案记载，八月十二日起至十六日弘仁寺、仁寿寺等唪“无量寿佛经”五日，需用大小手帕两千个、麦面二十斤、木柴二十斤、紫草八两、奶油二斤、高香二束。每处放乌卜藏用白米、饽饽桌、箭、小镜、五色杭绸、宝石末、黑炭等[注]。乾隆三十一年（1766）修缮化成寺提到此庙宇系唪诵万寿皇经、食官钱粮的喇嘛等居住之官庙[注]。

乾隆九年（1744），乾隆皇帝生日万寿节，办万寿平安道场，万寿寺每日用银十三两一钱，广济寺每日用银十一两六钱[注]。乾隆十八年（1753）起，每年的八月九日至十七日，万寿寺等六处各办道场九日，办买香供等物，并给和尚、道士、喇嘛等饭食领三百六十七两二钱四分[注]。乾隆皇帝庆祝万寿节都在藏传佛寺中进行。

皇太后每年的万寿圣节，除了由内务府银库照例给祝寿银一万两外，又给大珍珠三百串、小珍珠三百串、大号珊瑚珠三百串、小号珊瑚珠三百串。表里一百端内，上用满水一匹、龙缎一匹、蟒一匹、蟒缎二匹、妆缎二匹、片金二匹、闪缎二匹、倭缎四匹、补缎二匹、字缎二匹、龙纱一匹、蟒纱一匹、补纱一匹、缎二十匹、素缎七匹、宫紬二匹、衣素七匹、帽缎二匹、纱四匹、官用蟒缎一匹、妆缎一匹、闪缎一匹、片金一匹、补缎一匹、缎十五匹、素缎三匹、衣素三匹、宫紬二匹、帽缎一匹、杨缎三匹、彭缎三匹、硬纱二匹、长宽三幅黄绫包袱四个[注]。

皇太后每年的万寿圣节在中正殿、慈宁宫、永安寺、阐福寺等处举行念经活动。自乾隆十一年（1746）起，慈宁宫佛堂十月二十五日起至十一月十五日办道场二十一日，用仪制一本，用银四钱，疏二十二道，每道银三分，阡张六把十陌，每把银一钱，托宝四十五把五串，每把银五分，水磨头柏一束，每束银一分，高香四十二束，每束银八厘，共银

四两九分[注]。慈宁宫花园在皇太后万寿圣节特别有喇嘛念经，自十一月三日起至二十三日止，喇嘛念经二十一日，应领菜蔬折价银二百零二两八钱五分。如乾隆三十九年（1774）中正殿念经处档案开列，十一月二十一日起至三十日为皇太后万寿，阐福寺念经十日。喇嘛、笔帖式等共二百九十人，领菜蔬折价银二十五两零一分；中正殿念经十日，喇嘛、笔帖式等共三百六十人，领菜蔬折价银三十一两零五分；永安寺念经十日，喇嘛、笔帖式等共三百九十人领菜蔬折价银三十三两六钱四分。

文武官员和退休人员，也在寺庙举行唪经活动。乾隆十六年（1751）十一月十七日内阁奉上谕："本年恭逢圣母皇太后六旬万寿，普天同庆，所有在京及各省在籍人员等恳请设立经坛，以申庆祝。经礼部具奏请旨：共一百八十五员，念该员等俱非现任职官，且有由本籍远赴京师者。应行特沛恩施。此内来京候旨解任休致，及候补降调现有职衔之员俱着加一级。其革职人员五品以上者，均降二等，赏给职衔七品者，复还原衔。以昭锡类推恩特典。钦此。"[注]在京和各省人员在寺庙设经坛唪经者获得加级。这些官员在各寺庙唪经，应如《康熙万寿盛典图》所绘那般，经静默寺、白塔寺、慈云寺（上三旗包衣大等在此恭唪万寿经）、三佛庵（包衣三旗、广储司、买卖拨什库在此恭唪万寿经）、旃檀寺（庄亲王在此恭唪万寿经）、西方寺（镶红旗满洲蒙古汉军都统等在此恭唪万寿经）、普庆寺（内阁、翰林院、詹事府、中书科在此恭唪万寿经）、宝禅寺（九门提督等在此恭唪万寿经）、大佛寺、延禧寺、法华寺（东四旗满洲蒙古汉军都统等在此三寺恭唪万寿经）、龙泉寺（都察院在此恭唪万寿经）、祝寿寺（兵部等在此恭唪万寿经）、广济寺（礼部等在此恭唪万寿经）、崇寿寺（宁寿宫太监等在此恭唪万寿经）到西直门，西直门外有广通寺（五旗诸王宗室在此恭唪万寿经）、隆昌寺（长芦商人等在此恭唪万寿经）、慈献寺、万寿寺（内务府、正黄旗包衣参领等在此恭唪万寿经）、清梵寺（皇子等在此恭唪万寿经）抵畅春园。十一月初九日上谕："皇太后万寿彩棚从西直门一路预备，为防止火灾，令步兵日夜看守，赏给内务府棉衣一领以御

寒。”[注]

当时传教士钱德明在致阿拉尔神父的信中，提到这次万寿圣节从长河到内城的景致：“在河流两岸，矗立着形形色色的建筑物。这里是一幢矩形的、三角形或多边形的房子，并且全部带有套间；那里是一座圆亭，或者是其他某一座类似的建筑。……他们在拓宽河面的同时，又在使河水以直线流动的地方建造了由河中矗立起的桩子支撑矗立在水面上的小木屋。……所有这些建筑物均按照当地最鲜明的风格涂金、彩绘和美饰。这些小木屋各自有其特定的用途。有的小木屋中有乐队，其他的小木屋之中则有剧团。……从朝廷群臣应进入的西直门起，直到宫门，全是极其漂亮的建筑物：柱廊、亭阁、走廊、圆形剧场，均是带有装饰图案和中国建筑特点的作品。所有这一切都被垂花饰、花叶边饰和多种其他类似的饰物所装饰。饰物采用五颜六色的最上乘丝绸制作，从而营造了令人赏心悦目的景致。用非常光滑的金属制成的一大批镜子在那里非常美地衬托了这一场面。”[注]

乾隆二十五年（1760），内阁奉上谕：“明年恭逢皇太后七旬万寿，钦奉懿旨，来岁春和，虔诹吉日衹泰陵，用申诚悃。五台显通寺为文殊师利道场，梵宇琳宫，夙昭灵，应谒陵，成礼后顺道前诣拈香。钦此。所有应行典礼各事，宜着该衙门及地方有司照例谨敬预备。钦此。”[注]乾隆二十六年（1761）皇太后七十岁万寿圣节到泰陵谒陵，途经五台山的显通寺拈香。康熙五十年（1711），山西巡抚苏克济奏报康熙皇帝圣诞，山西省文武官员及百姓在该省寺庙拈香庆贺情况：“今年三月，圣主圣诞。二月三十日到五台山，自初一日始，在菩萨顶、射虎川、玉花池等各寺庙，拈香叩祝圣主万寿无疆毕，皆令开始诵经。三月十二日回署后，即率省城文武各员，每日在圆通观等寺庙祈祷。于奴才衙门内所供斗姆、观世音菩萨前，敬香祷祝圣主万寿无疆，洪福齐天。再者，山西省太原等五府三州闲员、书生、兵、民等，向荷圣主高厚之恩，报效无由，各聚于城池乡村寺庙，诵经唱戏，敬祝圣主万寿无疆。”[注]外省的士绅亦于省城佛寺诵经，广东巡抚熊学鹏奏《粤西绅士

呈请恭祝皇太后万寿于省城寿佛寺诵经》一本。乾隆上谕："众情难阻，亦只宜据情折奏，朕可随宜批答，何必专具题本，视同典礼耶。此在圣母万寿之年尚不妨俯顺舆情为之转奏，至朕六十寿辰，则此等据呈具折并无可无庸踵事为之矣。"[注]可见皇帝赞同皇太后万寿圣节外省士绅佛寺诵经。

（二）赏赉耆老

乾隆六年（1741），皇帝上谕："本年十一月二十五日恭遇皇太后五十万寿，普天同庆。查康熙四十二年圣祖仁皇帝五旬大庆，曾经赏赉八旗年老人等，今年朕亦欲将在京八旗官员及男妇太监等年六十以上者，加以恩赏。此等老人于皇太后自畅春园回宫之日，欲瞻仰跪接者不必禁止，其年老艰于步履者，亦不必勉强所有跪接礼仪。"皇太后自畅春园回宫途中，允许老人瞻仰跪迎，同时又将八旗六十岁以上男妇人等造册，送部赏银。八旗男妇及太监六十岁以上至百岁老人共七十万零七百余名，内官员男妇及有品级太监共七千三百七十九名，兵丁闲散人等男妇及太监共两万八千四百六十四名。开户家人男妇共一万四千八百六十名。官员男妇六十岁以上者各赏银五两，七十岁以上者各赏银六两，八十岁以上者各赏银七两，九十岁以上者各赏银十两。兵丁闲散人等男妇六十岁以上者各赏银二两，七十岁以上者各赏银三两，八十岁以上者各赏银四两，九十岁以上者各赏银八两。内有百岁老妇二名各赏银十五两，以上共应赏银十万八千七百五十两。开户家人男妇无论年岁各赏布二匹，共应赏布六万九千七百三十八匹。奉旨：百岁老妇每人加赏上用缎二匹，九十岁以上官员有品级太监每人加赏上用缎二匹，八十岁以上官员有品级太监每人加赏上用缎一匹，八十岁以上官员有品级太监每人加赏官用缎一匹[注]。

乾隆二十六年（1761）江宁布政使彰宝奏称，恭逢皇太后万寿庆典，钦奉恩诏赏赉军民。江苏省上元等州县七十岁以上老民三万二千零四名，许一丁侍养免其杂派差役。八十岁以上老民一万一千九百七十五

名，每名应给银一两八钱，共银二万一千五百五十五两零。九十岁以上老民四百零九名，每名应给银三两六钱，共给银一千四百七十二两四钱。共应给银二万三千零二十七两四钱[注]。

乾隆三十六年（1771），皇太后八十岁，巡幸山东，内务府官员备带赏用银两、缎匹、貂皮、人参等并使用器皿数目清单：金奖武牌三十面、银奖武牌三千面、大小养老银牌三千五百面[注]。

（三）恩科考试及其他

清代在三年一次的正科考试之外，遇皇帝登基或皇帝、皇太后万寿圣节而加行的考试称恩科，有乡试恩科、会试恩科。乾隆十六年、二十六年皆因皇太后万寿圣节，特开恩科乡试。于当年二月初六日入闱，照粤西减定中额取中举人拱翊勋等四十五名，于二月二十四日寅时揭晓，缮写题名录一本恭进御览[注]。

乾隆十六年（1751）皇太后六旬万寿圣节，礼部奏请按照康熙五十二年（1713）成例，在康熙六旬万寿圣节的月份即三月初一日起至三十日，除平常事件照常办理外，其应刑鞫者展限一月办理。皇太后万寿圣节的月份自十一月初一日起至三十日，亦将应刑鞫者展限一月办理，嗣后每逢十年照此举行。[注]大小臣工自十一月二十二日至二十八日俱穿蟒袍补服，不理刑名[注]。

七 结论

本文讨论北京寺院的历史渊源，以及寺院在北京分布的意义。从内务府支出的经费来看，《内务府奏销档》详载寺院各项修缮费用，《内务府银库用项月折文件》记载各寺院香供银、和尚赏银等费用。寺院本身还有田地、余房出租作为供佛梵修之资。这些寺院经济资料可说明清

代北京官寺与藏传佛教仰赖政府养赡情况大不相同。

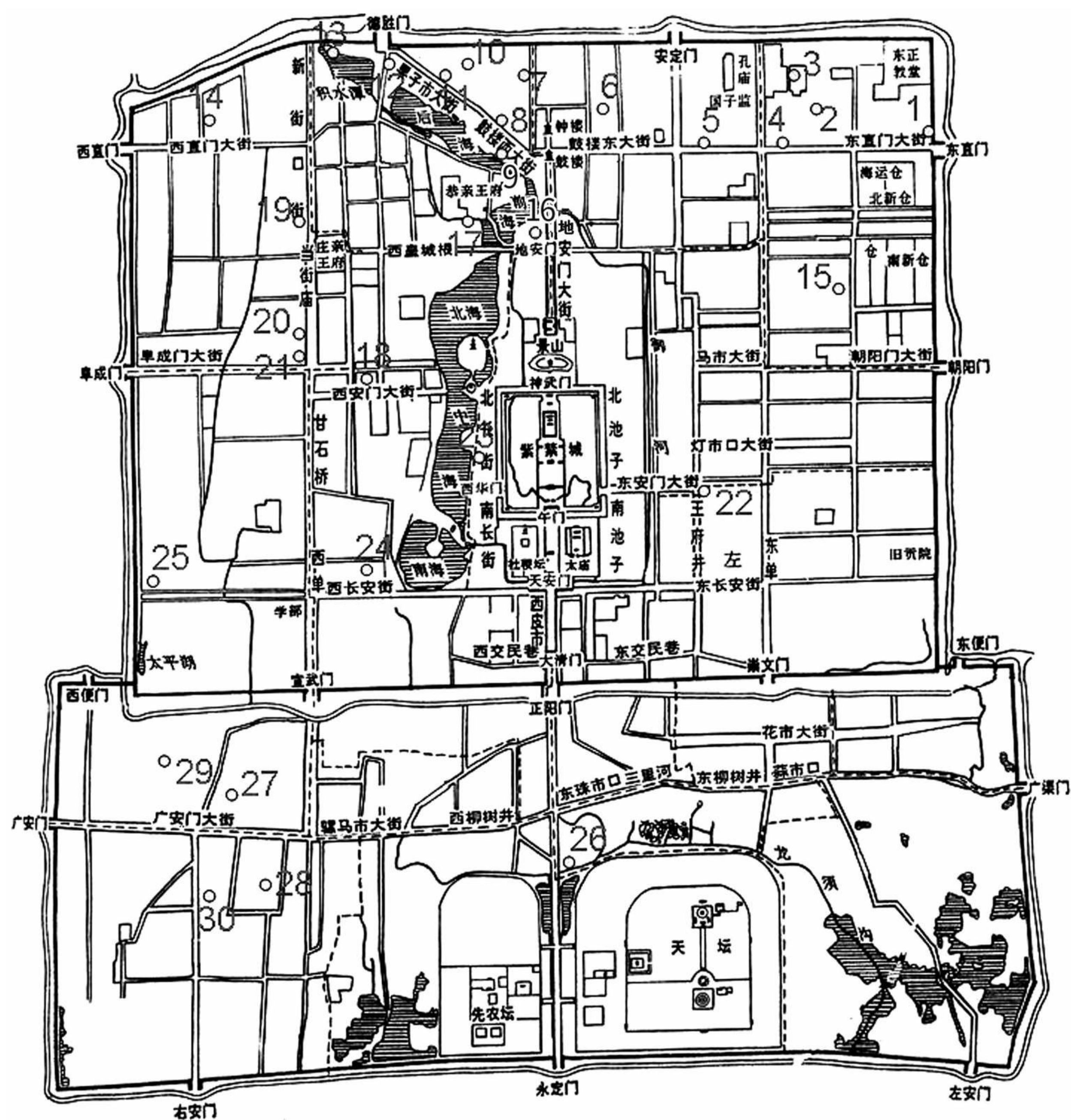
北京八区寺庙中，乾隆二十六年（1761）修缮西华门到西直门的铺房和寺庙花费六十三万余两，工程较为浩大，其余东南城区、西南城区花费银两都在五万两以下。西直门外接长河，沿着水道分布的寺庙汇通祠、旃檀寺、广通寺、慈献寺、万寿寺、观音庵、圣化寺，都是官修寺庙。乾隆年间修缮长河工程用银四十多万两，故从西华门到圆明园沿途道路、寺庙等修缮银在一百万两以上，实为乾隆朝官修寺庙的重点区域。

这些既属官修寺庙，其功能主要是在圣诞及万寿节进行平安道场法会活动。乾隆皇帝处处效法康熙万寿圣节举行庆祝活动，从西华门到西直门准备彩棚、牌楼、戏台、乐厅、游廊、花木等景点，盛况空前。《万寿盛典图》特别展现沿道西方趣味，将乾隆时代的北京表现得宛如国际化城市。又据各省巡抚等官员奏报，各地在皇太后万寿圣节各聚于城池乡村寺庙唪经、演戏等，及赏赐耆老银两，在全国范围内举行庆祝活动。

表4 修理慈宁宫等工程费用（银两）

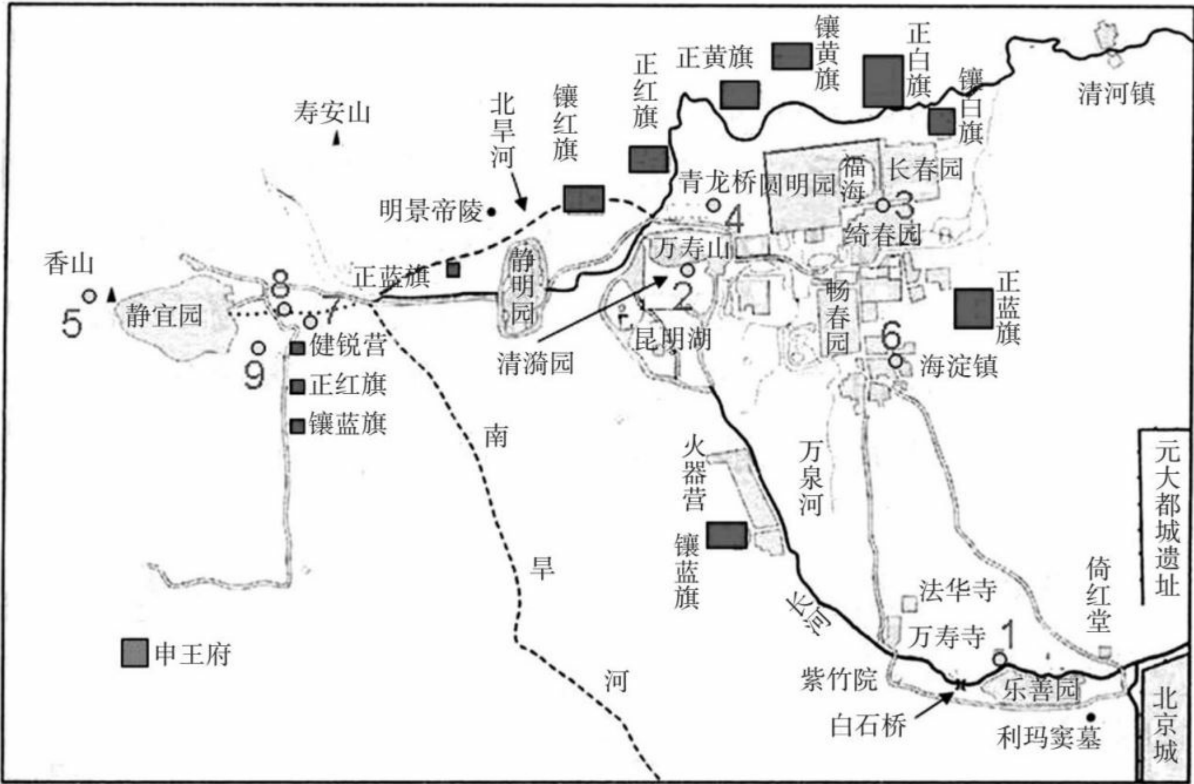
乾隆廿九年正月一日至三十日	总管内务府大臣三和等奏准粘补修理慈宁宫、寿康宫等处殿宇房间、地仗油饰见新以及永康左门至西华门大墙找抹红泥，并修理值房等项工程办买物料，并给匠夫等工价领银	619.61
乾隆二十九年正月一日至三十日	总管内务府大臣三和等奏准慈宁宫后大殿添做楠木宝塔三座、擦擦佛挂龛廿八座，应领银	6505.48
乾隆三十年二月一日至二十九日	总管内务府大臣三和等奏准慈宁宫南花园内添建楼座等项工程办买物料，并给匠夫等工价领银	30000.00
乾隆三十年闰二月一日至三十日	总管内务府大臣三和等奏准慈宁宫花园内添建楼座工程办买物料，并给匠夫等工价先领过银三万两，今又领银	29452.23
乾隆三十年九月一日至二十九日	署理中正殿念经处事务暂委办理总管内务府大臣事务和尔经额文开遵旨缮写慈宁宫花园新建楼内供奉六根本经六套办买物料，并给花匠工价领银	26.72
乾隆三十年十月一日至二十九日	总管内务府大臣三和等奏准修理慈宁宫花园内临溪亭，并东配楼下旱白玉石塔座成做花纹，擦擦佛粘修胎骨见色过色，西配楼上下佛龛须弥座等项添做莲瓣八达马等项工程办买物料，并给发匠夫等工价领银	405.47
乾隆三十二年五月一日至二十九日	总管内务府大臣三和等奏准慈宁宫改建重檐大殿、宫门，挪盖后殿，徽音左右门拆盖，周围转角围房等项备办物料领银	10000.00
乾隆三十二年八月一日至三十日	总管内务府大臣三和等奏准慈宁宫南花园内添建楼座殿宇房间，并挖大殿改建抱厦拆改鱼池成做进水时沟添砌墙垣等项办买物料，给发工价原领过银六万三千八百五十七两七钱三厘外，尚领不敷银	4613.76
乾隆三十三年五月一日至二十九日	总管内务府大臣三和等奏准慈宁宫改建重檐大殿、挪盖后殿等项工程办买物料，给发匠夫等工价领银	63956.94
乾隆三十四年五月一日至二十九日	内庭工程处文开奏准慈宁宫改建重檐大殿等处工程领工料银	32658.50

资料来源：中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府银库月折档》，乾隆二十九年至三十四年


德胜门
安定门
东直门
朝阳门
东便门
广渠门
左安门
永定门
右安门
广安门
西便门
阜成门
西直门
正阳门
宣武门
崇文门
天坛
先农坛
紫禁城
北海
南海
景山
天安门
午门
神武门
东华门
西华门
东长安街
西长安街
西安门大街
东安门大街
阜成门大街
西直门大街
东直门大街
朝阳门大街
广安门大街
花市大街
东交民巷
西交民巷
孔庙
国子监
东正教堂
海运仓
北新仓
南新仓
恭亲王府
积水潭
太平湖
龙须沟

1	元宁寺	2	广慈寺	3	柏林寺	4	宝公寺
5	慈寿寺	6	净因寺	7	西双寺	8	寿明寺
9	广化寺	10	拈花寺	11	积善寺	12	广仁庵
13	汇通祠	14	崇寿寺	15	观音寺	16	兴隆庵
17	北极寺	18	慈云寺	19	正觉（正法）寺	20	隆长寺
21	广济寺	22	贤良寺	23	静默寺	24	庆寿寺
25	鹫峰寺	26	弘济寺	27	增寿寺	28	法源寺
29	报国寺	30	圣安寺				

图9 乾隆年间修缮北京内外城寺庙



西华门至圆明园之修缮寺庙

编号	藏传佛寺名称	编号	藏传佛寺名称
1	大正觉寺	6	慈佑寺
2	大报恩延寿寺	7	宝胜寺
3	正觉寺	8	宝谛寺
4	功德寺	9	宝相寺
5	方圆庙		
○表藏传佛寺			

图10 清代北京西郊藏传佛寺空间分布图

---

1. 参见赖惠敏、张淑雅：《清乾隆时代的雍和宫 一个经济文化层面的观察》，载（台北）《故宫学术季刊》，卷23，4期，2006年；赖惠敏：《清政府对北京藏传佛寺的财政支出及其意义》，载台北“中央研究院”《近代史研究所集刊》，第58期，2007年。
2. 何孝荣：《明代北京佛教寺庙修建研究》，天津，南开大学出版社，2007年，291—296页；何孝荣：《论明宪宗崇奉藏传佛教》，载（台南）《成大历史系学报》，30号，2006年；［日］铃木正：《明代帝室财政と仏教》，《历史学研究》，第6卷12号，1936年。
3. 戴逸：《乾隆帝及其时代（插图本）》，北京，中国人民大学出版社，2008年，361—414页。
4. Susan Naquin, Peking: Temples and City Life, 1400—1900, Berkeley, University of California Press, 2000, p. 59—70.
5. 吴承忠、韩光辉、冷永进：《北京郊区旅游发展模式初探》，载《城市问题》，2006（2）；吴承忠、宋军：《明代北京游览型寺庙分布特征》，载《城市问题》，2008（2）。
6. 《大清高宗纯皇帝实录》，卷1141，见《清实录》，第23册，中华书局，1985年，285页，北京。
7. 《大清高宗纯皇帝实录》，卷1141，见《清实录》，189页。
8. （清）赵翼：《檐曝杂记》，北京，中华书局，1982年，9—10页。
9. 北京图书馆善本特藏部舆图组编：《舆图要录：北京图书馆藏6827种中外文古旧地图目录》，北京，北京图书馆出版社，1997年。

10. 赵尔巽等撰：《清史稿》，卷301，北京，中华书局，1977年，10441页。

11. “崇庆皇太后，曾祖父额宜腾祖，父吴禄俱追封为一等公，妻俱追封公妻一品夫人。父现任四品典仪官凌柱封为一等公，妻封为公妻一品夫人。世袭罔替。”《大清高宗纯皇帝实录》，卷6，见《清实录》第1册，268—269页。

12. 《大清高宗纯皇帝实录》，卷7，273—274页。

13. 张孟劬撰：《清列朝后妃传稿》，台北，明文书局，1985年，108页。有关钮祜禄氏家族的研究参见赖慧敏：《社会地位与人口成长的关系——以清代两个满洲家族为例》，载台北“中央研究院”《近代史研究所集刊》，第21期，1992年。

14. （清）昭梿：《啸亭杂录》，北京，中华书局，1980年，21页。

15. （清）于敏中等编纂：《日下旧闻考》，卷28，北京，北京古籍出版社，1983年，398页。

16. （清）庆桂等编纂：《国朝宫史续编》，卷68，北京，北京出版社，1994年，623—627页。大陆学者称“极乐世界”为“小西天”或“观音殿”，认为最高层为观音菩萨。但档案上写着“释迦佛”。参见师向东：《北海“小西天”建筑风格与修缮》，载《中国园林》，1987（4）。

17. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第293册，276—282页，乾隆三十四年三月六日。

18. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第294册，240—248页，乾隆三十四年七月三日。

19. ［朝鲜］朴趾源：《热河日记》，上海，上海书店出版社，1997年，332—333页。

20. 《乾隆朝内务府奏销档》，第298册，170—171页，乾隆三十五年七月二十九日。

21. （清）于敏中等编纂：《日下旧闻考》，卷28，401页。

22. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第296册，282—293页，乾隆三十五年四月四日。

23. 土观·洛桑却吉尼玛：《章嘉国师若必多吉传》，陈庆英、马连龙译，北京，民族出版社，1988年，324—325页。

24. （清）于敏中等编纂：《日下旧闻考》，卷84，1396—1398页。

25. 须弥灵境包括须弥灵境殿、东西配殿、香严宗印之阁、四大部洲殿、八小部洲殿、日月殿、四色塔等建筑。参见清华大学建筑学院编著：《颐和园》，北京，中国建筑工业出版社，2000年，139—142页。

26. （清）于敏中等编纂：《日下旧闻考》，卷84，1399—1403页。

27. （清）于敏中等编纂：《日下旧闻考》，卷84，1403—1404页。

28. 有关须弥灵境的研究参见清华大学建筑学院编：《颐和园》，139—142页；方晓

风：《帝王的乌托邦——清代皇家园林中的理想境界》，载《装饰》，2009（5）。

29. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏案》，档案编号5—245—15，乾隆三十二年七十七日。

30. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第224册，乾隆十六年六月十四日。乾隆十五年十二月二十七日先行解到银十万两经臣衙门奏请交于何处奉旨着交万寿山。

31. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第228册，乾隆十八年十一月二十一日。

32. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第228册，242—244页，乾隆十八年十一月二十五日；第231册，49—50页，乾隆十九年十一月二十九日。

33. 中国第一历史档案馆：《乾隆朝内务府奏销档》，第243册，177—180页，乾隆二十三年十月十日。

34. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第307册，210—227页，乾隆三十六年十二月十七日；第351册，第190—222页，乾隆四十三年十二月二十三日；第380册，217—236页，乾隆四十八年十二月二十六日；第392册，83—103页，乾隆五十年十二月二十六日。

35. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第400册，143—155页，乾隆五十一年十二月二十五日。

36. （清）于敏中等编纂：《日下旧闻考》，卷100，1661—1662页。

37. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第300册，40—41页。

38. 《大清会典事例》，卷1172，665页。

39. 《大清会典事例》，卷1194，883页。

40. 《大清会典事例》，卷1194，894页。

41. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第256册，270—276页，乾隆二十六年三月二十五日。盖铺面房五千五百二十间内：楼房一百五十二间、抱厦房三千一百零八间、顶排房一千一百五十七间、接修后身房九百九十间，堆拨房并临街住房大门一百一十四间。

42. ［日］泷本弘之编：《清朝北京都市大图典：康熙六旬万寿盛典图（完全复刻）·乾隆八旬万寿盛典图（参考图）》，东京，游子馆，1998年，107页。

43. （清）于敏中等编纂：《日下旧闻考》，卷54，863页。

44. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第194册，37—39页。

45. ［朝鲜］朴思浩：《心田稿·燕行杂着一》，见成均馆大学校大东文化研究院编：《燕行录选集》卷上，肃兰市，成均馆大学校大东文化研究院，1962年，893页。

46. ［日］泷本弘之编：《清朝北京都市大图典：康熙六旬万寿盛典图（完全复制）·乾隆八旬万寿盛典图（参考图）》，90页。

47. 刘小萌：《清代北京内城居民的分布格局与变迁》，载《首都师范大学学报（社会科学版）》，1998（2）。

48. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第229册，291—295页。

49. 北京档案馆编：《北京寺庙历史资料》，北京，北京档案出版社，1997年，486—487页。

50. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第325册，14—19页；第395册，101—113页；第202册，151—156页。

51. （清）于敏中等编纂：《日下旧闻考》，卷53，852页。

52. （清）于敏中等编纂：《日下旧闻考》，卷77，1291页。

53. 清）于敏中等编纂：《日下旧闻考》，卷77，1292页。

54. 参见胡桂梅：《万寿寺清朝史事考略》，载《北京文博》，2008（1）。

55. （清）于敏中等编纂：《日下旧闻考》，卷77，1293页。

56. （清）昭梿：《啸亭杂录》，357页。

57. 《大清会典事例》，卷300，532页。

58. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第309册，217页；第412册，162—173页。

59. ［朝鲜］洪大容：《湛轩燕记·湛轩燕行杂记三》，见成均馆大学校大东文化研究院编：《燕行录选集》，卷上，323页。

60. 贺香绫：《乾隆皇帝对北京寺庙之赞助》，台北，东吴大学历史学系硕士论文，2005年，63页。

61. 《北京市志稿》，109页。雍正御制文碑为雍正十二年张若霭奉敕正书，见《清朝通史·金石略四》，卷118，7412页。

62. 《大清会典事例》，卷1167，635页。

63. 《大清会典事例》，卷1219，1116页。

64. （清）于敏中等编纂：《日下旧闻考》，卷97，1611—1612页。

65. （清）于敏中等编纂：《日下旧闻考》，卷99，1645页。

66. “康熙三十二年癸巳，我圣祖仁皇帝六旬万寿，……又前有过街彩坊，曰‘华渚神光’。出坊有寺，曰慈献。自大柳树至此，彩廊数百楹，绣楠云榻，曲折参差，长三里。过慈献寺，有寺曰隆昌，有长芦商人于寺前建庆祝皇棚。”见（清）方濬师 《蕉轩随录续录·万寿图记》，卷99，380页。

67.　　（清）于敏中等编纂：《日下旧闻考》，卷99，1645页。

68.　　（清）谈迁：《北游录·游西山纪》，北京，中华书局，1960年，252页。

69.　　［日］泷本弘之编：《清朝北京都市大图典·康熙万寿盛典图（完全复制）·乾隆八旬万寿盛典图（参考图）》，112页。

70.　　（清）郭沛霖：《游宝藏寺记》，见（清）王锡祺：《小方壶斋舆地丛钞》，清光绪丁丑年（1877）至丁酉年（1897）上海著易堂排印本，台北“中央研究院”历史语言研究所傅斯年图书馆藏线装书，第30册，第4帙，1072页。

71.　　（清）于敏中等编纂：《日下旧闻考》，卷76，1277—1278页。

72.　　（清）昭梿：《啸亭杂录》，21页。

73.　　中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第351册，190—222页，乾隆四十三年十二月二十三日。

74.　　（清）于敏中等编纂：《日下旧闻考》，卷74，1247—1248页。

75.　　中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第240册，34—38页；第300册，133—135页；第301册，8—91页；第373册，259—297页。

76.　　参见赖惠敏：《清政府对北京藏传佛寺的财政支出及其意义》，载台北“中央研究院”《近代史研究所集刊》，第58期，2007. 12。

77.　　阐福寺每年唪经人数达一千八百零六人次，年需菜蔬银二百五十三两。中国第一历史档案馆藏：《内务府呈稿补遗·中正殿念经处》，19包，乾隆四十四年。万寿山前后庙宇大喇嘛二名，每名每月公食银七钱三分三厘，喇嘛三十八名，每名每月公食银六钱六分。中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府银库用项月折档》，乾隆二十四年起。

78.　　参见赖惠敏：《清政府对北京藏传佛寺的财政支出及其意义》，19—20页。

79.　　中国第一历史档案馆译编：《雍正朝满文朱批奏折全译》，2444页。

80.　　中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府来文·土地房租类》，1734包，乾隆二年六月初三日。

81.　　《清实录·德宗景皇帝实录》，卷71，北京，中华书局，1986年，95页。（清）崇彝撰：《道咸以来朝野杂记》记载：“光绪初，有内务府大臣茂林，与其兄庆林即因造茔获罪者也。二君皆由织造差归京，本膴仕。庆亦官至三院卿。久慕觉生寺即大钟寺，每逢祈雨在此。附近地方为吉壤。以明索氏茔地在彼，累代富显，遂夤缘寺主僧，购地若干亩，正在修建，而为御史所参。盖其地为祈雨设坛之地，又值光绪二三年晋、豫大饥之时，祈雨屡不应，遂派大臣查办属实，庆、茂皆革职，发军台，僧亦判罪。当修茔时，其地所出之蛇无算，庆之子文某，为蛇所祟，即成疯癫而死。其犹子文某，后官银库郎中，予曾识之。其后人尚有在仕途者。世居东城东堂子胡同，其宅尚在，屡易主矣。”（见新兴书局编：《笔记小说大观》，第33编，第9册，台北，新兴书局，1962年，15页。）

82. 中国第一历史档案馆译编：《雍正朝满文朱批奏折全译》，2444—2445页。

83. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第211册，269页。

84. ［朝鲜］洪昌汉《燕行日记》，见［韩］林基中编：《燕行录全集》，卷39，146页。

85. （清）曹雪芹，冯其庸校注：《红楼梦》，台北，里仁书局，1984年，359—361页。

86. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第211册，269—275页。

87. （清）曹雪芹，冯其庸校注：《红楼梦》，126页。

88. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府银库用项月折文件》，乾隆二十年正月至十二月。

89. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第325册，14—19页；第395册；101—113页；第202册，151—156页。

90. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第196册，268—270页。

91. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府银库用项月折档》，乾隆三十六年四月。

92. 中国第一历史档案馆藏：《内务府慎刑司呈稿》，道刑第20包，道光十二年九月。

93. （清）曹雪芹著，冯其庸校注：《红楼梦》，392—393页。

94. （清）陈康祺：《郎潜纪闻初笔二笔三笔》，卷81，80页，北京，中华书局，1990年；徐珂编纂：《清稗类钞·名胜类·京西诸胜》，北京，中华书局，1984年，130页。

95. 何孝荣：《明代北京佛教寺庙修建研究》，291—296页。

96. （清）萧奭编：《永宪录》，卷2下，129页。

97. 参见故宫博物院主编：《清宫藏传佛教文物》，北京，紫禁城出版社，1984年，209页。

98. （清）张照：《观音大士庙碑记》，见（清）于敏中等编纂：《日下旧闻考》，卷43，672—673页。

99. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第260册，212—219页，乾隆二十七年正月初五日。

100. 中国第一历史档案馆藏：《内务府呈稿·中正殿念经处》，第12包，卷14，乾隆二十五年十二月十四日。

101. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第260册，212—219页，乾隆二十七年正月初五日。

102. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第211册，219—227页。

103. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府银库用项月折档》，乾隆十八年八月。

104. 参见台北故宫博物院藏：《乾隆朝内务府则例》，广储司。

105. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府银库用项月折档》，乾隆十一年十月至十六年十二月。

106. 台北“中央研究院”历史语言研究所藏：《现存清代内阁大库原藏明清档案》，登录号171303，乾隆十六年十一月。

107. 台北“中央研究院”历史语言研究所藏：《现存清代内阁大库原藏明清档案》，登录号099886，乾隆十六年十一月十二日。

108. 《耶稣会传教士德明神父致同会阿拉尔神父的信》，［法］杜赫德编：《耶稣会士中国书简集》，第4卷，郑州，大象出版社，2005年，376—377页。

109. 台北“中央研究院”历史语言研究所藏：《现存清代内阁大库原藏明清档案》，登录号177980，乾隆二十五年八月。

110. 中国第一历史档案馆译编：《康熙朝满文朱批奏折全译》，713页。

111. 台北“中央研究院”历史语言研究所藏：《现存清代内阁大库原藏明清档案》，登录号155314，乾隆二十六年十二月。

112. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第206册，163—166页，乾隆六年十一月十六日。

113. 台北“中央研究院”历史语言研究所藏：《现存清代内阁大库原藏明清档案》，登录号078631，乾隆二十九年六月二十八日。

114. 中国第一历史档案馆藏：《乾隆朝内务府奏销档》，第300册，13—18页，乾隆三十六年正月六日。

115. 台北“中央研究院”历史语言研究所藏：《现存清代内阁大库原藏明清档案》，登录号012996，乾隆十七年二月二十四日。

116. 台北“中央研究院”历史语言研究所藏：《现存清代内阁大库原藏明清档案》，登录号098055，乾隆十六年十月。

117. 台北“中央研究院”历史语言研究所藏：《现存清代内阁大库原藏明清档案》，登录号098057，乾隆十六年九月。

论清朝国师章嘉二世在北京所撰写的作品

[法] 王微（Françoise Wang-Toutain）著
卓立 译

清廷礼遇藏传佛教，受到藏传佛教影响的寺庙和佛塔越建越多，藏式佛像也大大地增加[注]。这个趋势在康熙执政期间（1662—1722）开始蓬勃发展[注]。那时候，好几位西藏和蒙古佛教上师住在北京或者经常到北京。康熙皇帝与哲布尊丹巴一世（1635—1723）[注]关系特别亲近，从这位大师受了佛教居士五戒以及长寿佛灌顶[注]。不过，我在本文里要凸显出另一位与康熙关系也很密切的特殊人物，二世章嘉呼图克图阿旺洛桑曲丹（1642—1714）[注]。

有关这位高僧的生平资料可以在藏文[注]、蒙古文[注]和一些汉文的史料里面看到[注]。他最早在位于现今青海省境内（即藏人所谓的Amdo）的佑宁寺（dGon glung byams pa gling）[注]开始学习佛教教义。1661年，二十岁的他离开佑宁寺前往拉萨，之后在那儿度过了二十多年。其间，他大部分的时间都在哲蚌寺（Drepung）[注]学习教义，从达赖五世（1617—1682）学法并成为他的弟子，被赐予法名洛桑曲丹，二十三岁即在达赖五世尊前受比丘戒。他也多次去日喀则的扎什伦布寺（Tashilhunpo）拜访班禅五世（1663—1737）[注]，那儿的教师和门徒们也把前世班禅的重要教导传授给他。简而言之，他受教于当时藏传佛教最优秀的高僧。在康熙二十三年至二十五年（1684—1686）之间，他走访了安多（Amdo）地区多座佛寺，像塔尔寺（sKu 'bum）和唐仁寺（Thangring）。

章嘉二世在康熙二十六年（1687）四十五岁时首度来到北京，他是与甘丹寺第四十四任赤巴阿旺罗哲嘉措（Galden Siregetu，1635—1688）[注]一起到的，这位高僧是当时首位住在北京的格鲁派（Gelugpa）活佛[注]。章嘉二世在北京居留两年，其间两度拜会康熙皇帝。康熙二十七年（1688），他回到安多的佑宁寺当住持弘扬佛法。

康熙三十二年（1693），皇帝派遣特使带着御旨去邀请章嘉二世来北京[注]。隔年，章嘉二世就被邀请去清皇室在承德的避暑山庄度夏[注]。康熙三十六年（1697），康熙帝赠给他一栋位于蒙古多伦诺尔的住宅[注]。是年，他以康熙皇帝使者的身份前往西藏中部。然而，在康熙三十七年（1698），由于五世达赖喇嘛在1682年去世之后所引起的政治问题，他被皇帝降为普通的比丘（dgeslong）[注]。

不过，这种情况只维持了几个月。康熙三十七年（1698），皇帝又在旃檀寺正式召见章嘉二世。该佛寺是皇帝在康熙五年（1666）为了安置一尊极有名的旃檀木佛像而下令在皇城的西北角建造的。虽然佛寺的正式名称是弘仁寺，民众却因为那尊佛像而称之为旃檀寺[注]。在18世纪中叶之前，该佛寺拥有好几百位喇嘛，是北京藏传佛教的行政中心[注]。皇帝来旃檀寺拜旃檀佛像，并且会见大活佛。譬如，康熙皇帝与札那巴札儿上师曾于康熙三十四年（1695）在旃檀佛像前会面并且交换哈达（khata）[注]。雍正二年（1724），七岁的章嘉三世若白多杰（Rol pa'i rdo rje，1717—1786）也在旃檀佛像前和雍正皇帝（1723—1735）第一次会面。因此旃檀寺对清朝的佛教仪轨具有政治意涵[注]。

1706年，章嘉二世被封为灌顶普善广慈大国师[注]。他于康熙四十九年（1710）到蒙古弘扬佛法，康熙五十年（1711）在北京皇城的东北部建造了一座佛寺，皇帝于康熙五十一年（1712）赐名嵩祝寺[注]。章嘉二世于康熙五十三年（1714）去世，他被认为是内蒙古的精神领袖，而札那巴札儿则被视为外蒙古（即现今的蒙古国）的精神领袖。清廷对章嘉

二世的重视和礼遇可以由此看出：朝廷于雍正二年（1724）在北京出版他的《全集》（gsung’bum），而且归入藏传佛教《丹珠尔》（bsTan ’gyur），列在宗喀巴大师（DjeTsongkhapa，1359—1419）的《全集》后面[注]。雍正三年（1725），包含宗喀巴《全集》和章嘉二世《全集》的《丹珠尔》的好几份副本，由钦差送交给达赖喇嘛和班禅喇嘛。就我所知，除了他们两位之外，并没有其他西藏高僧的全集被归入《丹珠尔》出版。章嘉二世另一本《全集》的编辑工作稍后在拉萨的哲蚌寺完成。但很多篇文章在这两部全集目次当中的位置不一样[注]。整套丛书早在雍正五年（1727）就于北京被翻译成蒙古文[注]。

根据所出版的版本后记的记载，章嘉二世的作品主要是在五个地方撰写的：西藏中部、他在安多住持的佑宁寺、朝廷在蒙古多伦诺尔所建造的多座佛寺[注]、五台山以及北京。章嘉二世所写的两百多篇作品当中，将近六十篇是在内地完成的。我们可以看到，他在北京和蒙古所撰写的作品，后记经常比他在别处所写的详细得多。

即使他在内地所写的作品性质很杂，但其中大部分都与北京藏传佛寺的活动有密切关系。我将在介绍章嘉二世写作的地方之后试图阐明，对他那些特殊的作品以及作品的后记所做的研究，为准确了解北京的藏传佛寺之活动提供了什么新信息。这些信息同时证明了朝廷大量地制造佛像以及建造佛寺，这点便说明皇室深好藏传佛教。在本文的最后一部分，我将强调章嘉二世在北京所撰写的善住仪轨之重要性。

一 章嘉二世在北京的写作地点

章嘉二世某些作品的后记只说该文完成于北京——“大国都”[注]，有些则注明该文是在某某佛寺里写的，我们因此找出了四座佛寺的名字：Bod chos lhakhang, Byams chen chos rje’i lha khang, Sung gru si, Yu nying

zi。

（一）Bod chos lha khang

从章嘉二世的作品后记中可得知，他在北京所撰写的六十篇作品当中有三十九篇是在皇宫附近的西藏法寺（Bod chos lha khang）完成的。研究章嘉二世生平与作品的论著都提到过这座佛寺，称之为“西藏法寺”或“西藏寺”，但是没有其他详细的说明或注解。譬如：瓦尔特·海西希（Walther Heissig）提到章嘉二世在康熙三十三年（1694）所写的作品之蒙古文翻译时，只给出了该寺的蒙古文名称Töbed nom-un süme（直译意思即“西藏法寺”），但并没有对该寺的地点或者建成时间做出任何说明[注]。托布在他的著作里只给了该寺的藏文名称Bod chos lha khang，也没做任何解释[注]。2000年在哥本哈根编成的藏文手稿和木板印刷目录的作者们也没能多给出一点信息[注]。

我在章嘉三世的导师甘丹呼图克图洛桑丹贝尼玛（dGa’ ldan siregetüHutuktu Blo bsang bstan pa’i gnyi ma，1689—1746）的传记里找到关于西藏法寺的史料[注]。这本传记提到章嘉三世时，用了“西藏法寺”，然而在章嘉三世的其他传记里，譬如土观活佛（Thu’u Kwan Hutuktu，1737—1802）所写的那本[注]，则使用Sung gru si而不用Bod chos lha khang（西藏法寺）。Sung gru si是嵩祝寺的藏文译名，就是1711年为章嘉二世所建的那座佛寺[注]。这座佛寺建在法渊寺的西边，在该寺建成之前，章嘉二世在北京停留期间大部分的时间都住在法渊寺。法渊寺本身就有一段悠久的历史。在明代，人们最先称之为番汉经厂。根据《番经厂记》[注]的记载，永乐皇帝（1402—1424年在位）在登基的第一年，就派遣特使到西藏中部去邀请噶玛巴德银协巴（Karma pa De shin gshegs pa，1384—1415）。特使们取得了奈塘（Narthang）编辑的《甘珠尔》手抄本，并且带回北京。北京的番经厂当时在法渊寺，于1410年出版了那些手抄本。据罗文华推测，章嘉二世在北京所写作品的

后记里提到的西藏法寺，应该是指“北京的番经厂”[注]。

（二）Byams chen chos rje’i lha khang

章嘉二世在北京所写的某些作品的后记里，也将法渊寺称作“大慈法王寺”[注]。藏人与蒙人把法渊寺称作“大慈法王寺”是很普遍的事，原因是永乐皇帝于1415年邀请宗喀巴大师的重要弟子释迦益西（Sakya Yeshes，1352—1435）到北京时，这位高僧便住在法渊寺[注]。因为释迦益西被封为“大慈法王”，所以藏人也把法渊寺叫作“大慈法王寺”[注]。

（三）Sung gru si

章嘉二世在北京所写的部分作品的后记里也记载嵩祝寺是撰稿的地点，这表示该文是1712年之后写的。然而，虽然章嘉二世在世时，西藏法寺、大慈法王寺及嵩祝寺很可能不指同一座佛寺，可是有时候这三个名称有被混用的可能。事实上，如果一篇作品的后记里说该文是在西藏法寺或大慈法王寺完成的，这并不代表那篇作品肯定是在嵩祝寺建成（1712）之前完稿的。研究中国宗教建筑史的专家们都很清楚，一座寺庙可能有几个不同的名称，这是常见的事。上述的几座佛寺还有其他非汉文的名称，这使得研究这个问题更加复杂，也更有意思。

当今的嵩祝寺是以印刷出名的。可事实上，在1744年雍和宫建成之后[注]，嵩祝寺才逐渐变成一个重要的印刷场所。在那之前，章嘉二世及其继承者章嘉三世都在嵩祝寺讲经并撰写宗教讲义。

（四）Yu nying zi

章嘉二世部分作品的后记里提到Yu nying zi，这座佛寺位于大都（rgyalkhab chen po’i yu gnyid zi），称为文殊师利皇帝的佛寺（’jam dbyangs gong ma chen po’i lha khang）[注]。

章嘉二世在Yu nying zi所写的作品除了两篇请愿文之外[注]，也有为安多的佑宁寺写的一篇相承上师请愿文[注]。扎加斯特说明了那篇作品里列了上师们的名单，应该写于1712年[注]。据该文的后记，章嘉二世是在Yu nying zi主持制造玛尼丸（mani ril bu）[注]的仪轨期间撰写该文的。实际上章嘉二世在Yu nying zi就同样的仪轨又写了一篇文章，名为《文殊师利大帝久住祈愿》[注]。后记指出该文是“在文殊师利大帝命名为Yu nying zi之处，一百零八个比丘由北京大喇嘛主持制造玛尼丸的仪轨期间撰写的”[注]。扎加斯特已提出，章嘉二世的蒙古文传记提到他于1712年与一百零八个比丘制作玛尼丸的仪轨期间，撰写了一篇为皇帝长寿的祈福文[注]。可是扎加斯特无法鉴定Yu gnying zi究竟是哪一座佛寺[注]。我认为那是永宁寺，在畅春园西北门附近。畅春园是位于北京西北部的一座皇家园林（现今圆明园的南边），明代是一位贵族的资产[注]。康熙皇帝在1687年整修了这座园林，他每年会在园林里度过好几个月。很多书提到康熙给了耶稣会士们一所靠近畅春园的住所，还在园林里跟他们学习数学[注]。同时，藏传佛教在畅春园的影响也是相当深刻的。章嘉二世的蒙古文传记和他的《自传》都提到，康熙于1700年在园林里建造了一座新的佛寺。他邀请章嘉二世为这座新佛寺举行善住仪轨，并为安置在寺里的释迦摩尼佛像及其周围的一切祝福[注]。很难百分之百地确定这座新佛寺就是永宁寺，但是很可能是永宁寺。目前，我们没有很多关于该佛寺的资料。于敏中在乾隆三十九年（1774）主持编辑的《日下旧闻考》中说：

> 畅春园西北门内正宇五楹，后室三楹，旧称为东书房。其右为永宁寺。寺内正殿三楹，配殿各三楹，后殿五楹，内供十六罗汉。[注]

我也找到乾隆五十五年（1790）献香火给这座佛寺[注]的记载。对此，我们需要做进一步的史料收集与研究。不过，章嘉二世的作品以及

他的传记已经容许我们确定，他曾于康熙年间在永宁寺举行过佛教活动。

二 新的宗教团体，新的庆典仪轨

康熙年间藏传佛教在北京确实开始蓬勃发展。许多新的佛寺建成了，新的宗教团体也迅速发展。可是，前藏、后藏、四川或青海藏传佛教的大寺庙都太远了，要在北京正确地传播藏传佛教教义，还欠缺很多基本要素。

为了补足那些缺失，也应北京的佛教上师们的请求，章嘉二世为北京藏传佛寺崇拜仪轨写了几篇作品。其中一些作品是对和尚每日聚集一起祈祷时诵念的祷文所做的注解，譬如黄教创始人宗喀巴大师所编辑的《起始、中间、结束祈祷文》㊟。其他作品则是关于和尚们定期聚会时所做的大供养（tshogs）仪轨。章嘉二世也写了一篇关于比丘的态度与作为的文章㊟。这类文章中有两篇是在西藏法寺里完成的㊟，一篇是在大慈法王寺（Byams chen lha khang）写成的㊟。正如上文所显示的，三篇作品都是在法渊寺撰写的。

许多藏文佛经是在北京刻印出版的，其中大部分由皇室资助。章嘉二世便为这些出版品撰写出版跋文（par byang）。譬如，在御制新版《甘珠尔》出版时，康熙皇帝的十三子请章嘉二世撰写跋文。跋文提到康熙皇帝于1706年赐给章嘉二世的封号㊟。

在康熙皇帝下令重新刻印五部大陀罗尼书库时㊟，章嘉二世写了三篇请愿文作为赠词。第一篇是由大国师莫日根大师（Mergen Chos rje）为皇帝祈福㊟、为佛法扩散和为世人福乐之请求而撰写的。第二篇应一位叫作罗桑仁钦（Blo bsang rin chen）的刻工的请求而写，罗桑仁钦做回向是为他父母往生极乐世界（梵文：Sukhavati）、为一切有情的福

乐、为皇帝的长寿久住、为佛法扩散并且为世界福乐[注]。第三篇是应主持刻印该文的忠国寺和尚罗桑丹巴（Blo bsang bstan pa）之请求而写的[注]。

1711年，章嘉二世也为五世达赖喇嘛所撰写的十六罗汉仪轨之出版写了一篇类似的跋文。据汉文跋文记载，该文是应“大隆善护国寺住持大喇嘛”之请而作。藏文的跋文说得更清楚，并且列出三个人的名称，当中一位是Khrung ko si的Lama bstan pa bkra shis[注]。Khrung ko si应该指崇国寺，又称作大隆善护国寺。这座佛寺位于北京的西城，是元朝在1284年建造的一座重要的佛寺，1429年重新命名为大隆善寺，1472年才称为大隆善护国寺。该寺在康熙年间成为藏文佛经印刷重镇[注]。顺治皇帝于1652年下令竖立的藏文石碑上记载，上述的中文名称是由Ta’i lung gshen hu go’i bsi和Rgyal khams skyob pa’i dge ba dar rgyas gling gi gtsug lag khang翻译成藏文的[注]。根据1659年在北京出版的一卷藏文佛经的后记[注]，崇国寺藏文也叫作“dge ba dar rgyas rgyal khams skyongs pa’i sde chen gtsug lag khang”。有趣的是，18世纪初，藏人还沿用该寺的旧汉名指称它。

在北京的藏传佛教僧伽数量快速增长，于是出现了依照藏传佛教传统举行的盛大活动。应大国师莫日根大师（Mergen Chos rje）的请求[注]，章嘉二世特别为那些法会仪轨撰写了一篇作品。他在该文里特别说明了年初的大愿祈祷法会（Mon lam chen po）应如何举行[注]。他首先阐明，由宗喀巴大师于1409年在拉萨的大昭寺（Jokhang）设立的大祈祷请愿乃源自印度。他接着说明，有藏传佛教的地方就有那些法会。他也趁机提供了一些关于北京藏传佛教情况的信息：

> 在中国，文殊师利大帝世祖（即顺治皇帝）下令建造了一座名为黄寺的新佛寺。他在寺里召集了一群僧伽。他在地牝年（1669）元月八日举行了（释迦牟尼佛）神变（伏魔）大愿祈祷法会。这个

> 活动一直沿续至今。
>
> 除此之外，为了遵守元月八日至十五日举行神变大愿祈祷法会的古老（传统），康熙文殊师利大帝也在为安置檀木佛像所建造的新佛寺里召集了一群僧伽住在该寺，并且从地龙年（1688）元月三日至八日增加了神变（大愿祈祷）法会的供养时间。[注]

上文已说过，康熙皇帝特别喜欢旃檀寺。章嘉二世很熟悉1688年在旃檀寺举行的神变（大愿祈祷）法会。据他的蒙古文传记，他在1687年首度到北京，是陪着主持那些法会的甘丹寺第四十四任赤巴阿旺罗哲嘉措[注]来的。他本人的自传则说他参与了那些法会[注]。

三 建造新佛寺，制作新佛像

建造佛寺与制作佛像是非常重要的修法。《丹珠尔》收入了有关建筑及雕像制作的论疏和实用手册，高僧也亲自参与佛寺的建造及佛像的制作，形状、大小和装饰模式都由他们来决定。他们当中很多人曾撰写著作来解释那些技术。譬如，博东班禅·乔列南杰（Bo dong Pan chen phyogs las rnam rgyal，1376—1451）撰写了三篇作品，讨论制作佛像的技术以及造像量度[注]。他们当中有些人，像有名的札那巴札儿就亲自参与了佛像的制作，并且做得特别好[注]。

康熙年间新建了很多藏传佛寺，也有不少汉传佛教的寺庙被改建成藏传佛寺。譬如，1698年，皇宫里的中正殿就被改建成一座藏传佛寺[注]。康熙的祖母，孝庄太皇太后是一位虔诚的蒙古佛教徒，她对康熙具有深远的影响。好几座佛寺很可能就是因为她的推动而建立的，特别是旃檀寺[注]。由于佛寺数量快速地增加，皇宫的造办处也大量地制作佛像。可是，因为汉传佛教与藏传佛教在发展上的差异，两个传统的众神并不是完全相同，而且汉人和满人对藏传佛教的造像规则不太熟悉。其实，

明代永乐年间已经就藏传佛教的众神做了一份清单[注]。但是这篇著作的影响很有限，至少对工匠和艺术家而言。因此，清朝初期，在北京很需要解释和定下藏传佛教造像规则。章嘉二世便是挺身回应这个迫切需要的人之一，他写了一篇文章，解释二十六位藏传圣像的手印与颜色[注]。

这篇文章可以被视为佛教模范作品的印刷品在北京出版传播的开端之一，推动了藏式佛像模型与风格的标准化。藏式佛像风格在乾隆年间蓬勃发展，章嘉三世于是撰写、主编了好几种佛像插图手册。

关心佛寺建筑及佛像制作著作的人并不限于高层的宗教领袖。章嘉二世在北京西藏法寺又写了一篇作品来解释建筑佛寺与制作佛像的益处，这一篇是应一位工匠（好像是一位和尚）的请求而写的[注]。该文的后记说：

> Blob bsang chos grags比丘因前（世）智力敏锐，具有很多制造技术的实用知识，又特别善于辨别身支柱（即佛塔）、语支柱（即佛像）及意支柱（即佛经）的量度。这些都是工巧明（即工巧学问，藏文：bzo rig）的重要主题。他也（精通）Lantsa字和Wartu字，以及藏文印刷字和圆形装饰。[注]

这篇作品解释了佛塔、佛像及佛经之制造所带来的益处，日后成为章嘉三世撰写相关作品的基础，后该文被刻在内蒙古呼和浩特五塔寺的墙上，当作给该佛塔善住的一种方式。这座佛塔是由持印喇嘛Yangcarci（1670—1745，也称作Shes rab rgya mtsho）[注]在1727—1732年建造的[注]。这位佛教大师请章嘉三世写一篇作品，以便刻在五塔寺的四面墙上时，章嘉三世才十二三岁[注]。虽然传统上常有高僧在很年轻的时候就写了宗教性的作品，但我们还是可以猜想出年少的章嘉三世是以前人的作品为基础而写出那篇作品的。Shes rab rgya mtsho过去是章嘉二世的弟子（他曾经请这位上师写过两篇作品[注]）。他在1729年也参与编

撰章嘉二世的蒙古文传记。稍后在1737年，他参与为蒙古人编写藏文手册，该手册是由章嘉二世筹划开始的[注]。Shes rab rgya mtsho当然熟悉章嘉二世的作品，因此毫不犹豫地请章嘉三世撰写一篇类似的作品。

四 与皇室成员的关系

章嘉二世与很多皇室成员有着密切的关系，特别是在他居留北京的最后几年内。他被封为“灌顶普善广慈大国师”之后[注]，每次离开或抵达京城时，都有皇帝以及多位亲王向他赠送许多礼物的庆祝场面。譬如，章嘉二世于1710年离开北京前往安多的时候，不仅康熙送他礼物，康熙三十四岁大的次子胤礽[注]、三十一岁大的三子胤祉[注]、三十岁大的四子胤禛、二十九岁大的五子胤祺、二十四岁大的十二子胤祹，以及二十四岁大的十三子胤祥[注]也送给他很多礼物。当他回到北京的时候，康熙的十二子和其他亲王都在南口迎接他[注]。他们都送给他很多礼物。康熙皇帝和他的四子也送礼物给他，还有从清河[注]到北京一路上所需的食物[注]。

如韩书瑞所指出的，太后们由于年高德劭，所以都是佛教有力的赞助者[注]。众所周知，蒙古族的孝庄太皇太后是非常虔诚的佛教徒[注]，她在1683年陪同康熙第二次去五台山朝圣[注]。那之后，她似乎也曾经和章嘉二世在她位于皇宫中央的花园（pho brang dbus ma’i nang）里会面，章嘉二世就在两场咏诵《甘珠尔》之间为她写了一篇请愿文[注]。该文用汉文尊称“太皇太后”（tha’i hvang tha’i hu’i），并且把她比作释迦牟尼（Sakyamuni）的母亲（yum chen sgyu’ phrul ma dang tshul mtsungs pa）[注]。孝庄太皇太后于1688年去世，因此我们认为上述事件可能发生在章嘉二世1687年首度访问北京之时。我们也注意到这像是应章嘉二世的一个弟子之请而写的。作品的内容完全按照宗喀巴大师的《菩提道次

地》的教导而祈愿，不涉及任何现世的政权。

章嘉二世也为一位皇太后写了一篇作品[注]。该皇太后应该是1718年去世的孝惠皇后，她也陪同康熙1683年第二次去五台山朝圣。她请章嘉二世解释诵念有名的文殊师利菩萨之赞颂《文殊名诵》（梵文：Manjusri nama samgiti）的益处。

章嘉二世在北京也应皇室的其他女性之请求撰写了几篇有关修法的作品。此处只提到一篇为长寿写的作品[注]，一篇关于上师瑜伽（梵文：Guru Yoga）的作品[注]，以及两篇关于摩利支天母（Marici）修法的作品，这些作品都是应康熙皇帝的两个女儿之请求而写的[注]。章嘉二世的蒙古文传记说是康熙的二女儿和四女儿，她们带着礼物去送给章嘉二世[注]。不过，扎加斯特说的对，康熙皇帝的二女儿和四女儿早夭（前者四岁死去，后者三岁死去），因此不可能是那两位公主。章嘉二世作品的后记反而提供了更多细节，说她们是公主（gongngo）。康熙所有的女儿并不都有公主的头衔，所以二公主和四公主不是指康熙的二女儿和四女儿，而是指康熙的三女儿荣宪（1674—1730）[注]和六女儿恪靖（1680—1737）[注]。

二公主继续修行与日光紧密相连的神（即摩利支天母）的成就法。我们注意到，这位公主也向藏传佛教上师Thu’u bkwan Ngag dbang chos rgya mtsho（1680—1736）[注]请求另一篇有关摩利支天母成就法，这位上师是在旃檀寺撰写这篇作品的[注]。该文的后记说她是“康熙文殊菩萨大帝的二女儿”并且是“gu run”公主（gu run ni gung jo）。“gu run”肯定是汉文的“固伦”，那是康熙1711年赐给她的封号。

（一）皇子们

康熙皇帝的子女中，总共有二十个儿子和八个女儿长大成人，其中有几个与章嘉二世关系密切。他们肯定在陪同康熙去五台山朝圣时对藏

传佛教产生了好感。很多西藏上师都去五台山朝圣过，五台山自8世纪以来就被尊为文殊师利菩萨的居地。清朝皇帝自认为是文殊师利菩萨的化身[注]，特别尊奉那些山，因此在他们的政权之下，藏传佛教便在该地蓬勃发展。康熙每次去五台山朝圣的时候，都会在菩萨顶寺停留，那原先是一座汉庙，后来改建成藏传佛寺，康熙勒令把佛寺铺上黄釉瓦顶，以表示那是皇室赞助的。他于1683年初在次子的陪同之下首度前往，同年秋天，他和孝庄太皇太后再度前往。1698年康熙由他的长子和三子陪同又一次去五台山，1702年又由四子和十三子陪他去那里朝圣。1710年康熙最后一次去五台山朝圣，当时有六个儿子（次子、三子、八子、十子、十三子及十四子）陪同[注]。

好几位皇子都曾经请章嘉二世为他们单独撰写作品。我们在上文中已提过康熙的十三子请章嘉二世为新刊的《甘珠尔》写跋文[注]。康熙的次子、四子和十二子也请章嘉二世写了几篇作品。

（二）皇十二子

虽然康熙的十二子胤祹不曾陪他的父亲去五台山，但他似乎深深喜好藏传佛教，请章嘉二世写过好几篇作品，首先便是解释二十六位藏传圣像的手印与颜色的作品。胤祹也请章嘉二世为他制作的佛、多罗母[注]与上师像写过一篇短篇回向文[注]。章嘉二世还为他撰写了一篇有关般若（Prajnaparamita）成就法的作品[注]。

我们又注意到，这位皇子也和Jaya Pandita Blo bzang ’phrin las（1642—1708）上师关系密切，后者曾为他撰写了两篇作品，一篇是拘留拘啰天（Kurukule）[注]的修法，另一篇关于多罗母[注]成就法。胤祹还编辑了一套丛书，收入了五篇关于长寿的藏文作品[注]。他后来似乎也与章嘉三世很亲近，他向Blo bzang bstan pa’i gnyi ma上师请求撰写祝福章嘉三世久住的请愿文（藏文：shabs brtan）[注]。

（三）皇次子

康熙次子胤礽自幼就被指定为皇位继承人，一直到1708年被康熙皇帝废掉为止。根据清朝档案，康熙的长子胤禔被怀疑请喇嘛对胤礽下毒咒。没有任何迹象显示皇长子和章嘉二世之间有联系，我们只知道他曾经两度陪同康熙去五台山（1698年、1710年）。胤禔确实虔诚相信藏传佛教，因为有人批评他追随番僧（指西藏喇嘛）之道，而且在他家的庭院里为自己和妻子各建造了一座安葬用的金佛塔[注]。

胤礽于1709年获得康熙的赦免，恢复了他的太子头衔[注]。我们也许会想，胤礽可能会因为曾经受害于喇嘛的“巫术”而抛弃藏传佛教，可他在那一年请求章嘉二世为父亲康熙皇帝的长寿而善住一尊大威德金刚（Yamantaka）佛像。

（四）皇四子

章嘉二世与皇四子胤禛的关系似乎特别重要，胤禛就是将来的雍正皇帝。章嘉系统在北京的正式住持佛寺是嵩祝寺，在这座寺庙的修建上，皇四子扮演了很重要的角色[注]。

胤禛请章嘉二世撰写一篇容易遵行的大黑天（Mahakala）仪轨[注]。按照后记，该文是在北京的西藏法寺撰写的。后记也用了康熙1706年赐给章嘉二世的封号，所以作品应当晚于1706年。此外，章嘉二世也为皇四子的久住写了一篇祈愿文[注]。

登基成为皇帝之后，雍正与佛教保持着紧密的关系。大家都知道他和禅宗来往甚密。他成立了一所佛经出版机构，并且在1732年亲自为他心目中的汉文佛教作品的精华之作编了一套选集：《御选语录》19卷。他在1734年写的后序里表达了对章嘉二世深深的尊崇之心：

朕少年时喜阅内典，惟慕有为佛事，于诸公案总以解路推求。心轻禅宗，谓如来正教不应如是。圣祖敕封灌顶普慧广慈大国师章嘉呼土克图剌麻（喇嘛），乃真再来人，实大善知识也。梵行精纯，圆通无碍，西藏、蒙古、中外诸土之所归依，僧俗万众之所钦仰。藩邸清闲，时接茶话者十余载，得其善权方便，因知究竟此事。壬辰春正月，延僧坐七，二十、二十一随喜同坐两日，共五支香，即洞达本来。方知惟此一事实之理，然自知未造究竟。而迦陵音乃踊跃赞叹，遂谓已彻元微，优侗称许。叩问章嘉，乃曰："若王所见，如针破纸窗，从隙窥天。虽云见天，然天体广大，针隙中之见，可谓遍见乎？佛法无边，当勉进步。"朕闻斯语，深洽朕意。二月中，复结制于集云堂，着力参求。十四日晚，经行次，出得一身透汗，桶底当下脱落。始知实有重关之理。乃复问证章嘉。章嘉国师云："王今见处虽进一步，譬犹出在庭院中观天矣。然天体无尽，究未悉见。法体无量，当更加勇猛精进。"云云。朕将章嘉示语问之迦陵音，则茫然不解其意。但支吾云："此不过剌麻教回途工夫之论，更有何事？"而朕谛信章嘉之垂示，而不然性音之妄可，仍勤提撕。恰至明年癸巳之正月二十一日，复堂中静坐。无意中忽蹋末后一关，方达三身四智合一之理，物我一如本空之道，庆快平生。诣章嘉所礼谢。国师望见，即曰："王得大自在矣。"朕进问更有事也无，国师乃笑，展手云："更有何事耶？"复用手从外向身挥云："不过尚有恁么之理，然易事耳。"此朕平生参究因缘。章嘉呼土克图国师剌麻实为朕证明恩师也。

雍正十一年癸丑九月朔日

章嘉二世在安多住持的佑宁寺，后来在1723年和1724年被雍正派遣去该地区镇压叛乱的军队破坏。但是雍正同时也派遣特使去那儿保护当时才七岁大的章嘉三世，把他带到北京。章嘉三世后来和雍正的四子弘历特别亲近，弘历就是后来的乾隆皇帝。他们两人因为雍正的关系而从小就建立的友情，深深地影响乾隆日后支持藏传佛教之发展。

章嘉二世应皇室成员之请而写的作品，肯定都跟他在朝廷所做的教导及灌顶有关。他也应其他皇室成员和大贵族族人请求，依照藏传佛教传统为他们举行善住仪轨。

五 善住仪轨

（一）善住

在印度，僧尼以及世俗信众团体，很早就很重视佛寺的建造和佛像的制作。因为寺庙、佛塔、佛像和佛教绘画都代表佛，所以这些文物必须通过善住仪轨而具有神灵[注]。这些仪轨主要源于印度婆罗门仪轨，但是后来随着时代发展，也由于佛教传播的不同地区所具有的文化特点，而演变成多种不同的形式。这些演变而成的种种表现方式的主要共同点是舍利概念，这点早已是文献资料丰富的研究主题[注]。此处，我只提出有几种不同的舍利。当中有被敬拜为法身（梵文：dharmakaya[注]）的陀罗尼（梵文：dharani）。这些陀罗尼当中最重要的之一，事实上是一种偈语（梵文：gatha），即《因缘偈》，也称《法身偈》[注]。它在善住仪轨当中是一种最基本的要素。对古印度佛教胜地的碑文之研究结果显示了这个偈传播的范围很广，杰出的汉族高僧义净（635—713）去印度取经的旅途日记可资佐证[注]。

除了《法身偈》之外，其他类别的作品，像《佛顶放无垢光明入普门观察一切如来心陀罗尼经》（*Vimalosnisa dharani*）[注]和《一切如来心秘密全身舍利宝箧印陀罗尼经》（*Guhyadhatu sutra*）[注]，在印度和斯里兰卡也很早就被视作法身[注]。早在7世纪和8世纪的中国与日本，信徒们就已使用这些陀罗尼善住寺庙或者佛塔。11世纪和12世纪时，上述情形也在中国边疆的西夏和辽盛行[注]。不过，在印度和藏传佛教传统里，入陀罗尼的善住仪轨越来越复杂，而汉人的传统却没有跟随这个趋

势。

西藏的印度善住仪轨包含两个主要阶段：安陀罗尼（藏文：gzungs ’bul）和善住（藏文：rab gnas）[注]。我在此要强调第一个阶段[注]。

安陀罗尼以几种教义论点和不同的宗教建筑（尤其是佛塔）的细节之间所建立的呼应为基础，特别是在多种有关律（Vinaya）的文本里[注]。在这方面，学者们已研究讨论过佛塔各个部分的象征性[注]。可以说佛塔整体上具有法身（dharmakaya）意义，因为佛塔的每一个部分都象征着佛法教义的一部分[注]。

由于佛塔各个部位体现佛的种种教导，佛塔的善住仪轨便包含了在佛塔的每一个部分前念诵特殊的佛经，或者在佛塔的每一个部位安入相应的特殊的佛经。印度上师Atisa（983—1054）[注]与Shi ba’i snying po[注]所撰写的有关善住仪轨的作品很清楚地解释了这一要点。根据他们的作品，在佛塔的不同部位安入相应的特殊佛经之后，这些部位会转化成特殊的修法阶段，因而领人成佛。这个成规深深植根于西藏，由西藏上师如Grags pa rGyal mtshan（1147—1216）和Bu sTon（1290—1364）大力发展。

（二）章嘉二世与善住

章嘉二世在学佛法期间，从许多有名的西藏上师那儿接受了很多有关善住仪轨的教导。譬如他在他们脚前领受教导的五世达赖喇嘛[注]与四世班禅喇嘛[注]，曾经就这个主题撰写过重要的作品，章嘉二世在他自己的作品里也引用过（详见下文）。

他对善住仪轨的认识不光是知识而已，他也有实际的经验。来北京之前，他已经在好几个地方主持过善住仪轨。譬如，在1684年和1685年，他被请到安多地区为好几座佛塔及佛像举行安陀罗尼仪轨，特别是

在著名的塔尔寺[注]。其间，他给出很多有关陀罗尼包装问题的建议[注]。

在北京出现了很多西藏传统的佛寺和佛像之后，急需依照藏传佛教传统举行善住仪轨。章嘉二世回应了这个紧急需要。在他所写的十一篇有关佛寺及佛像的善住作品里，八篇是在内地完成的。

这些作品当中一篇的后记说：

> 虽然在西藏有很多为安陀罗尼而制作的雕版印刷品，现在肯定有一部叫作“保存在布达拉宫（Potala）为有情的益处所制造的rkyangtse”的木版，它的起源完全纯净。其他有缺陷的（木版）当中，有一部来自噶玛（Karma）（巴）派的安陀罗尼木版，曾经（在内地）被用作一些重新印刷的陀罗尼之范本。不过，当来自位于皇宫东门的bSod nams Chos rje寺的一个叫作Phun tshogs bla ma的和尚，想多行善事而请求献更多的供养，要重新刻一部陀罗尼木版的时候，皇宫东门的持印喇嘛bKrashis gnyi ma、崇国寺的喇嘛bsTan pa dge slong、国师喇嘛Bstan pa gsal rgyas、喇嘛dBang tshang rab-’byams pa Tshul khrims bsang po以及其他几个人（告诉我），旧版上面没有格鲁派上师们的名字，也没有他们的陀罗尼咒，并且当它们被放在大的佛塔里时，很难再一行一行地刻上去（新）的陀罗尼。故此他们请我编辑那些有缺失的陀罗尼，来制定一种容易应用的方法来安入陀罗尼在大型、中型与小型的支柱（佛塔）。……我读过很多有关安陀罗尼仪轨（的作品），我主要根据全知班禅（四世班禅）与至上得胜者（五世达赖）所规定的两种仪轨，制定了陀罗尼及其后记。康熙大清皇帝登基第四十二年的羊年（1703）佛诞月（梵语：Vaisakha）作于西藏法寺。[注]

我们注意到，要求的人都是和朝廷关系密切的西藏与蒙古高层喇嘛。再举一个例子，章嘉二世于西藏法寺所写的《容易应用之善住仪轨

简要》是应bDe Thang Hutuktu二世[注]和与皇帝亲近的其他喇嘛（藏文：’Jam dbyangs gong ma chen po’i nang ’khor gyi bla ma）[注]之请求而写的。这些高僧都意识到急需举行善住仪轨的工具。依照藏传佛教传统，这些工具当中就包含了安入佛像和佛塔的陀罗尼。在为新出版的一篇《五大陀罗尼》所作的跋文里，章嘉二世写道：

> 当（这五大陀罗尼）被放入特好的善根田的如来佛像和佛塔里面时，只要跟这些支柱有接触，比如在它们面前跪拜，供养它们或者看着它们，聆听它们或者触摸它们，就会受到祝福。愿把印制这样颂赞的法身舍利的陀罗尼之功德回向皇帝久住……[注]

持印喇嘛Bstan pa bkra shis请求章嘉二世为世间神[注]写一篇请愿文。该文将被放入天、龙、土神和其他能力强大的在世神明的像里，以便为有情带来好处。这篇作品的后记注明了为什么持印喇嘛Bstan pa bkra shis提出了这个请求：

> 因为在这个地区（内地），没有在汉人的民间神像里安入（陀罗尼）的仪轨，所以需要为举行这种仪轨撰写一些伽陀。[注]

章嘉二世在西藏法寺里写了五篇有关善住仪轨的作品。在五台山他写了两篇[注]。其中一篇的后记提到“文殊菩萨的圣地五台山”[注]，另一篇后记则说“文殊菩萨的圣地五台山Tha’i lo si寺”[注]。这座佛寺应该指台麓寺，是康熙皇帝在1683年左右勒令改建成黄庙的，康熙也同时把菩萨顶寺和其他九座汉人的青庙改建成藏传佛寺的黄庙。台麓寺同时也是康熙（及后来的乾隆）来五台山朝圣时的行宫。

皇宫东区的持印喇嘛Phun tshogs rgya mtsho与rab–’byams smra ba Tshul khrims bsang po请章嘉二世撰写了两篇善住仪轨的作品。一篇是在

北京撰写（详见前文），另一篇是在五台山。后记里面说：

> 虽然有好几篇由（高僧）如Pha bong kha ’jam dbyang sgrags pa所写的（有关善住仪轨的）作品，修法及仪轨的某些阶段之解释却不清楚。这就是为什么一些希望（可以得到）一本容易阅读的（仪轨的作品的）有心人士，像皇宫东区的持印喇嘛Phun tshogs rgya mtsho与rab-’byams smra ba Tshul khrims bsang po等人，请我补全有缺失的部分，并且（撰写一篇）容易阅读而且可随身带着的（仪轨）。[注]

主持朝廷所赞助的佛寺和佛像的善住仪轨，是住在北京的高层喇嘛应做的一项很重要的任务。我们或可提到一件事，1699年恢复章嘉二世的封号之后，康熙给他的第一个命令是为三部怙主（藏文：rigs gsum mgon po）[注]举行善住仪轨，皇帝本人还亲自主导过这些佛像的制造[注]。因为那些佛像将安置在五台山，所以康熙派遣章嘉二世带着佛像和善住仪轨所需的器物去那里。章嘉二世以他的导师四世班禅喇嘛所定下的仪轨为基础来举行该善住[注]。

康熙亲自出席上述的善住仪轨，根据章嘉二世所写的后记，那是在康熙三十九年（1700）举行的。这篇后记还说：

> 皇帝本人就是文殊菩萨化为人身，因看到在智慧有情（梵文：jnanasattva）真的融入他亲自指导（过）比例的文殊、观世音和普贤三座佛像里面时所发生的奇妙现象就特别喜乐。[注]

康熙回到北京之后，立刻邀请章嘉二世来畅春园，他在那里建造了一座新佛寺。他请这位西藏上师为新佛寺和安置在寺里的佛像举行善住仪轨。章嘉二世与其他几位高层喇嘛共同主持了善住仪轨[注]。

（二）为皇帝久住祈愿的佛寺及佛像之善住仪轨

在中国，为皇帝久住祈愿自古以来就是与朝廷关系密切的高层宗教人士的重要任务之一。皇帝大寿的日子更是为他举行盛大的久住祈愿的好时机。

在西藏有写久住祈愿（藏文：zhabs brtan）的传统，不过，这些作品大部分是为大上师写的[注]。章嘉二世在北京的时候，为多位高僧写了几篇久住祈愿[注]，不过他也为皇帝写过这类作品。在大寺庙里，和尚们聚会的时候便一起诵念那些为皇帝久住所作的祈愿。这些作品当中有一篇是应当时的北京大喇嘛莫日根大师（Mergen Chos rJe）之请而作的，这位上师当时住在旃檀寺[注]。另有一篇则是在畅春园的永宁寺里举行玛尼丸制造仪轨期间所写的[注]。

章嘉二世也应皇室成员之请，主持为皇帝久住而制作的众多佛像的善住仪轨。上文中已经提过太子胤礽在1709年获得康熙的赦免，恢复了他原先的头衔，他便请求章嘉二世为一尊大威德金刚像主持善住仪轨，那是他为父亲久住祈愿而造的佛像[注]。

章嘉二世也为八公主和她的父亲康熙皇帝之久住而建造的佛寺及八尊药师佛像主持善住仪轨[注]。上文已解释过，八公主不是康熙第八个女儿，而是他的第十三个女儿温恪（1687—1710）[注]。

1701年，喀喇沁（Kharatsin）的Byams pa bkra shis gung亲王请求章嘉二世主持他为康熙皇帝之久住而建造的多座佛寺和佛像的善住仪轨。章嘉二世花了四个月的时间在多伦诺尔主持这些善住仪轨。皇帝亲自出席善住仪轨，并正式任命章嘉二世为该佛寺的住持[注]。章嘉二世于1701年该佛寺又增建了一间新大殿之后主持善住仪轨[注]。

六 章嘉二世的作品对后人的影响

章嘉二世撰写的作品对藏传佛教有广泛的影响，特别是在北京。譬如，1716年，sPrul sku bSod nams ye shes dbang po以章嘉二世的教导为基础写了一篇仪轨，后来由持印喇嘛nGag dbang bstan ’djin[注]在北京刻印出版。

1752年，有关吉祥轮上乐尊（梵文：Sri Cakrasamvara）仪轨的五篇作品在显亲王府（藏文：Ho sho’ii le thu phyin wang）[注]宫殿里重新修撰编辑，其中两篇便是章嘉二世所写[注]。

章嘉二世撰写了一篇有关Vajrabhairava的曼陀罗（梵文：Mandala）的作品[注]。后来几位高僧所写的作品就是以章嘉二世撰写的仪轨为基础的。其中有Ngag dbang tshe kyi rgya mtsho在北京旃檀寺写的一篇[注]。Erdeni Mergem mKhanpo Blo bzang shes rab gnyi ma（大约生于1779年）[注]也写了一篇。

来自雍和宫因明学院的’Phrin las don yod国师[注]写了一篇有关绿度母[注]安葬法的仪轨，该文也是以章嘉二世撰写的范文为基础而作的[注]。

为了撰写一篇金刚萨埵（Vajrasattva）忏悔成就法，18世纪活跃于北京的著名蒙古高僧Ching Sudjugthu Lozang Norbu Sherab（Sumati mani prajna），引用了章嘉二世的著作以及宗喀巴大师、二世达赖喇嘛根敦嘉措和’Jam dbyangs bshad pa’ i rdo rje的作品[注]。我们也注意到北京和内蒙古的众多藏传佛寺都使用了章嘉二世所定下的仪轨[注]。

章嘉二世所写的善住仪轨影响特别深远。比如说，为了写一篇善住仪轨注疏，（上文提到过的）蒙古高僧Sumati man iprajna就引用了章嘉

二世的一篇作品[注]。那是章嘉二世在五台山应在北京的西藏上师们的请求而写的善住修法[注]。

18世纪发生在北京的两起重大事件也显示了章嘉二世所撰写的善住仪轨的重要性，其中一件是蒙古亲王工布直布（mGon po skyabs）出版的解经著作，另一件是乾隆皇帝陵寝的装饰。

（一）工布直布所写的注解

章嘉二世所写的善住仪轨的后记说得很清楚，这些著作主要是应在北京的西藏或蒙古上师的请求而写的，因为那些高僧抱怨北京缺乏这类作品。不过，对藏传佛教佛塔建造和佛像制作感兴趣的汉人工匠或虔诚信徒也觉得有此需要。这就是为什么有名的蒙古亲王工布直布（1692—1749年间相当活跃）[注]，在1744年把章嘉二世所写的两篇仪轨摘要翻译成汉文，以便纳入一部有关造像量度经的汉文经解。

工布直布这部著作包含两个部分[注]：一部分是关于一本梵文造像量度经的汉文翻译[注]；另一部分是有关一些造像问题的解析。他是依照梵文造像量度经的藏文译本进行汉译的。原著的梵藏书名非常复杂，而该汉文译本只用《造像量度经》[注]概括之。虽然该书以佛经的形式出现，但其内容主要是有关佛像造像量度的技术性问题。

其注解包含了九个部分。其中，第七和第八部分特别有意思。它们的标题分别是："徙灵略"[注]和"装藏略（安像总持附）"。

在这两部分的结尾之处，工布直布写道：

> 右二条。乃章佳（嘉）国师语录中节取者也。[注]

此处所说的"语录"肯定指章嘉二世的《全集》。工布直布写这些注

解时，章嘉三世才二十五岁。工布直布在序里提到他完成汉译并注解造像量度经之后，将呈献给章嘉三世，以便这位上师校读整本书。然而，工布直布书里提到的语录不可能是章嘉三世的《全集》，因为这本著作那时候还没编成。因此，我们可以确定那是1724年出版的章嘉二世的《全集》。

我们从章嘉二世写的一段后记里可以得知，工布直布与他共事过。在康熙皇帝的敕令下，章嘉二世曾经主持为蒙人编纂藏文手册(注)。这个编纂计划与朝廷中理藩院主办的西番学(注)有关。工布直布当时就参与了这个藏文手册的编纂计划。由于章嘉二世在那篇后记中自称“灌顶普善广慈大国师”，我们猜想后记是他在1706年得到这个封号之后写的。不过，该藏文手册的编纂计划要到1737年在康熙十七子指导之下才完成。

我找到了工布直布在第七和第八部分的注解里所引用的章嘉二世写的那两篇作品。

1.第七部分

这个部分是以章嘉二世在北京的西藏法寺所写的Arga’i cho ga bya tshul gsal bar bkod pa go sde klags chog ces bya ba为基础(注)，应黄寺喇嘛(注)Blo bsang dpal ’byor及崇国寺的几位和尚之请求而写的。

当老旧的或破损的佛像或佛塔整修好时，就要举行阿哩伽（Argha）仪轨。虽然工布直布把这个部分叫作“徙灵略”，他的注解的开头很清楚地提到这个名称的中文译音：阿哩伽（二合）仪轨者(注)。

工布直布并未完全按照章嘉二世的纲要写他自己的注解。章嘉二世一开头就先确定什么时候要举行阿哩伽仪轨：

> （应该完成徙灵）以便革新旧量度，以便改良不好的造像材质或形状，以便将佛像从动荡的地方移到好的环境里，以便把佛像安

置在一个别人无法破坏的地方。

工布直布用“本录云”来引入这段文字，却把它放在注解的最后一部分。

> 作徙灵之缘，为败像重新，及改修质相不佳之像。而其经过庆赞者[注]（质，本体也。质不佳，言材料不好。相不佳，不合尺寸也）或为旧地有所不便之处，因择地迁移之类。必叵不动故是也。[注]

章嘉二世也提到，该仪轨应该在所有条件齐备之后才举行[注]。工布直布就把这句话加以解说：“其正作之时。则人心合同。而财用备齐之期也。”[注]

然后，章嘉二世就把善住的仪轨分作两个主要阶段：邀请和仪轨本身。邀请的阶段描写得很详细，先说明献给保护神和地方神的供养及皈依三宝和发菩提心（梵文：bodhicitta）的修法。随后，修仪轨者观自生本尊大威德金刚之后，就加持供养，并且庆赞佛。然后依靠真理之力祈愿，借此请求保护神和地方神保护该地免遭灾厄。

工布直布遵循了章嘉二世说明的次序，除了自生本尊大威德金刚之外。这个省略也许可用假如没有事先授最上瑜伽的坦特拉（梵文：Anuttara yogatantra），灌顶就不可能修自生本尊大威德金刚来解释。至于真诚的邀请[注]及回向[注]，全部都翻译成了汉文[注]。

在这段描述邀请的长文之后，章嘉二世简明地说明第二个阶段即善住仪轨。工布直布择要翻译了该段[注]，并且加上“安住咒”（安住即藏文“rab gnas”之直译，即善住）[注]。章嘉二世未曾提过这个陀罗尼咒，可那是善住仪轨期间必定诵念的基本陀罗尼咒之一。

2. 第八部分

工布直布第八部分的注解是依据章嘉二世的《白镜》（藏文：Shal dkarme long）注写成的。按照《白镜》的后记，该文是章嘉二世在北京西藏法寺撰写的。这本仪轨特别详细。这很可能是因为在像北京这样一个远离传统的藏传佛教中心的地方，有必要特别仔细地说明仪轨的修法。

在第七部分里，工布直布也没按照章嘉二世作品的纲要写注解。为了将工布直布在第八部分所写的注解和章嘉二世的作品做比较，也为了论述清晰，我把《白镜》与工布直布的注解分成如下几个部分（见表1）：

表1

章嘉二世的《白镜》	工布直布的注解
A. 有关将陀罗尼入到佛塔里的器物的准备指示	说明不同种类的舍利，特别提到五部大陀罗尼法身的舍利
Aa. 生命树即中柱[2]	把陀罗尼安入佛像或者生命树的不同部位
Ab. 陀罗尼[3]	男女财神的曼陀罗轮
Ac. 其他器物	入陀罗尼仪轨
Ac1. 男女财神的曼陀罗轮[4]	五宝、五甘露、五药、五谷、五香[5]
Ac2. 贵重东西诸如多种粉状物[6]	生命树[7]
B. 上述种种器物的善住仪轨[8]	《佛说一切如来安像三昧仪轨》经的引文

2 《全集》，cha册，fol. 89b—90b。生命树即是藏文的srog shing。梵文称yasti。

3 《全集》，cha册，fol. 90b—91b。

4 《全集》，cha册，fol. 92a。

5 用五宝（金、银、珍珠、珊瑚、青金石）、五甘露（蜂蜜、石蜜、乳、酪、酥油）五药［菖蒲、仙人掌、苦参、乌贼、藤梨（山/千）］、五谷（稻、大麦、小麦、绿豆、白芝麻）五香（白檀、沉香、肉豆蔻、龙脑香、郁金香）细末合一处，复晒干之。以少分涂于天地二轮间，多分再加诸般香面。以室一切空楞，为其不散不朽，不生虫蛀，坚固之本也。参见T. 1419，第21册，952页，b 13—b18。

6 《全集》，cha册。
7 《全集》，cha册。
8 参见《大正新修大藏经》，T. 1419，第21册，952页，b18—c1。

工布直布把章嘉二世的指示都充分地说明了，但是他写的注解次序比较乱。此外，他在章嘉二世的指示当中又加上了自己的解释。

工布直布所写的这本书附有很多篇序，因此显得特别重要。其中有四篇是由重要的上师如章嘉三世、定光界珠、明鼎及慈善在1741—1742年所写的。胤禄亲王也在1748年写了一篇序。这些序大都指出该书所谈论的造像量度问题（偶尔或多或少批评汉人的佛像造像传统），却回避谈论工布直布在他的注解里所提出的要点。然而，在章嘉二世作品的基础上，工布直布也说明了梵佛经籍里没有提到的一些重要论点。

工布直布的《造像量度经》过去是中正殿工作坊重要的造像手册，至今在中国和日本仍然是重要的参考经典。不可计数的佛像和佛寺的善住过程当中都使用了这部著作，这也间接地证明了章嘉二世的影响。

（二）乾隆皇帝陵墓的装饰

章嘉二世所写的善住仪轨肯定也作为乾隆皇帝陵墓装饰筹划建造的基础。这座陵墓始建于1743年，在工布直布的《造像量度经》出版之后不久动工。乾隆的裕陵位于清东陵，以特殊的装饰闻名于世。除了华美精致的佛像（八座大菩萨、四座大天王、佛塔等），裕陵地宫所有的墙壁和天花板都刻有藏文经文（大约三万字）和兰扎体（Lantsa）经文（六百四十七字）。这些文字都是陀罗尼，大约有一百种陀罗尼，特别选取并且精心安放在墙和天花板的特殊位置上。正如我在其他研究论文里指出的，安放皇帝棺椁的地宫里的金券特别精彩，引人入胜。不同的陀罗尼沿着墙壁整齐有序且非常对称地一一镶入。事实上，那是按照章嘉二世的《白镜》里有关入陀罗尼的指示而完成的。假如我们在金券里依照传统上最神圣的佛塔环绕方式（pradaksina）行走，即从西墙走

到南墙，我们沿路看到的佛经就是从跟佛塔的基础有关的陀罗尼（西墙），一直到跟佛塔塔顶有关的陀罗尼（南墙）。这种应用陀罗尼的方式，可以在非宗教的建筑里形成一座虚拟的佛塔。

章嘉二世当然不是第一位也不是唯一一位撰写有关入陀罗尼的作品的人。有关这方面的其他任何著作都可以被用来设计乾隆裕陵地宫的装饰。不过，好几个事实证实该地宫之装饰确实是应用了《白镜》的指示，目的在于将该地宫转化成一座虚拟的佛塔。

由于工布直布翻译了一些作品，对乾隆陵墓建筑装饰设计很有用处（比如说《菩提场庄严陀罗尼经》）[注]，我们猜测他也许和主持建造陵墓的人有关系。另外，他在《造像量度经》里的注解是以《白镜》所指示的善住仪轨为基础而写成的，也可说明他或许把《白镜》介绍给了那些主持建造的人。

乾隆裕陵建筑上应用《白镜》的另一个因素也与章嘉三世有关。当时那位高僧因和皇帝关系密切而在朝廷扮演了一个重要的角色。虽然裕陵开始建造的时候，章嘉三世还年轻，但是章嘉二世的《全集》已经于1725年在北京编辑出版。由于他在朝廷的地位，他有宣传章嘉二世作品的权力。

《白镜》书中的解释都很详尽。就如上文中所说明的，该文是为北京那些对藏传佛教仪轨传统不熟悉的人而写的。书中详尽的解释使仪轨比较容易遵行，这也是为什么它迄今还经常被使用，特别是在西方国家[注]。

七 结论

我们在上文中所讨论的要点只是初步的研究成果。有关与朝廷关系

密切的西藏和蒙古上师所撰写的作品更广的、全面性的研究，特别是后记的解析，尚有待深入。这类研究将从藏文、蒙古文及汉文种种史料分析，以补全传记研究所需的资料。即使本文局限在一个有限的场域里，它也清楚地梳理了章嘉二世在北京的宗教活动。他在京居留期间，对藏传佛寺的发展的确扮演了一个非常重要的角色，并且对后世也有很大的影响。

藏传佛教与清廷的关系向来被认为主要表现在乾隆皇帝大力赞助藏佛传统活动，以及他与章嘉三世亲密的关系上。事实上，藏传佛教与清廷的关系比这更复杂，而且早在康熙和章嘉二世时就已经扎根了，他们的良好关系促成了雍正与章嘉二世的友谊，以及后来雍正与章嘉三世的友情。实地搜集种种不同来源的细琐资料，像汉文官方的朝代史、藏文后记、汉文和藏文碑文等，然后把它们整理分析，逐步地拼凑之后，二者关系之建立与传承就凸显出来了。

---

1. 明朝有几个皇帝也通过赞助表达了他们对藏传佛教的深入关注。

2. 康熙帝深好佛教是众所周知的，此处，我只提出皇帝慷慨资助佛教书籍之出版。例如，整套的《甘珠尔》（bka’ ’gyur）1681年在北京刻印出版（参见Alexander von Staël Holstein, On a Peking Edition of the Tibetan Kanjur which seems to be unknown to the West,Harvard Sino-Tibetan Series III, Peking, 1934）。是年，一大套咒集（藏文：gzungs bsdus）也出版了（参见Manfred Taube, Tibetische Handschriften und Blockdrucke, Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1966, 第4册，1038—1039页）。除此之外，康熙四十一年（1702）之后，康熙皇帝每个月都手抄一本《心经》，（参见罗文华：《龙袍与袈裟：清官藏传佛教文化考察》，第1册，北京紫禁城出版社，2005年，9页）。

3. Dje bTsun dam pa，又称作Zanabazar（札那巴札儿）。

4. 参见Charles Bawden, The Jebtsundamba Khutukhtus of Urga, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1961；罗文华：《龙袍与袈裟》，9页。

5. 章嘉二世的藏文全名是lCang skya nGag dbang blo bsang chos ldan。

6. 康熙五十三年（1714），章嘉二世在去世之前，应跟他一样生于1642年的咱雅班智达（Dzaya Pandita）上师及其他几个门人的请求，写了一本自传（参见rNam thar bkar tsom，《全集》，kha册，fol. 187b—219b）。关于章嘉二世生平的某些资料，在其他几

种藏文书籍里也看得到，比如克劳斯·K. 扎加斯特（Klaus K. Sagaster）, Subud Erike. Ein Rosenkranz aus Perlen. Die Biographie des 1. Pekinger lČa skya Khutukhtu ag dba blo bza č'os lda,Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1967, p. 20。

7. 章嘉二世的一位弟子在1729年用蒙古文写了一本他的传记，这本书的德文翻译，参考K. 扎加斯特或是曼弗雷德·托布（Manfred Taube）, "Einige Notizen zum Leben des 1. Pekinger Lcan-skya Qutuktu", Oriens（Journal of the International Society of Oriental Research）, 21/22 (1971),p. 326—356；或者Lokesh Chandra, Eminent Tibetan Polymaths of Mongolia, New Delhi, 1961。

8. 汉文的史料主要是有关章嘉二世与政治的记载，参见K. Sagaster，Subud Erike，24页。

9. 佑宁寺建于1604年。

10. 藏文全名：Bras spung mGon pa。这座佛寺建于1416年，是拉萨三所佛寺大学之一，安多的高僧来拉萨的时候，习惯上会到这座佛寺接受佛教培训。

11. 他也被称作班禅喇嘛二世。

12. 藏文全名：Khri chen klu 'bum ngag dbang blo gros rgya mtsho。这位上师到北京之前，曾于1676—1678年主持建造拉萨的rGyud smad密宗大佛寺。他在1682年成为甘丹寺（dGa'ldan）的住持。参考Yonten Gyatso, "Le monastère de La-mo bde-chen"（拉莫德钦寺）, in Per Kvaerne（ed.）, Tibetan Studies. Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Fagernes 1992, Oslo, The Institute for Comparative Research in Human Culture, 1994, 第2册，981—989页。

13. 他所转世的人Blo bzang bstan pa'i gni ma（1689—1734），正是章嘉三世的导师。有关他的生平，参见Yonten Gyatso，"Le monastère de La-mo bde-chen"，p. 987；有关他的作品，参见M. Taube, Tibetische Handschriften und Blockdrucke，第4册，1117—1119页。参见Robert James Miller, Monasteries and Culture Change in Inner Mongolia, Asiatische Forschungen,Wiesbaden, Harrassowitz, 1959, p. 70。

14. 参见K. Sagaster，Subud Erike，208页。

15. 参见K. Sagaster，Subud Erike，234页。

16. 参见R. J. Miller，Monasteries and Culture Change in Inner Mongolia，70页。

17. 原因是章嘉二世曾经会见Desi Sangye Gyatso执政（1653—1705），而此人与达赖喇嘛五世死亡之谜有密切关系。

18. 藏文称该佛寺为sNying rje chen po'i lha khang，意谓大慈寺；或者为Tsan dan jo bo lha khang，意谓檀主寺。有关这座佛寺，参见Isabelle Charleux：《从北印度到布里亚特：蒙古人视野中的旃檀佛像》，载《故宫博物院院刊》，2011（2）；及其"A Sacred Icon for the Mongols: The 'Sandalwood Lord' of Qing dynasty Beijing"，将刊登在Elvira Eevr Djaltchinova-Malets（ed.）, The Sacred World of Central Asia, Polish Society of Oriental Art

— Warsaw Branch。

19. 在1743—1744年弘仁寺建造之前，喇嘛印务处就在那里。参见陈锵仪：《弘仁寺与清代喇嘛印务处》，载《北京档案》1996（6）。

20. 西藏传统中特有的白色丝巾。

21. 参见Naquin, Susan, Peking: Temples and City Life, 1400—1900, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2000, p. 69；还有Charleux将刊登的“A Sacred Icon for the Mongols: The ‘Sandalwood Lord’of Qing dynasty Beijing”。

22. 藏文译作Byams brces kun gyi spyi bo nas dbang bskur ba’i kun mkhyen bla ma chen po；参见K. Sagaster, Subud Erike, 1967, p. 282。有关“灌顶大国师”，Leonard W. J. van der Kuijp提出一个很好的解释，参见他的“On the Life and Political Career of Ta’i-si-tu Byang-chub rgyal-mtshan (1302—1364?)”，载于E. Steinkellner（ed.）, Uray Ceza, Vienna, ATBSC, 1981,p. 277—327。

23. 参见K. Sagaster, Subud Erike, p.309。

24. 参见Daisetz T. Suzuki, （ed.）, The Tibetan Tripitaka, Peking Edition, Lcan-skya bkah hbum, Tôkyô-Kyôto, Tibetan Tripitaka Research Institute, 1961。该书的中文副标题为“慈国师白千法语”。

25. 北京版共有七册，而哲蚌版只有五册。藏传佛教研究中心（TBRC）图书馆藏有一套来自蒙古国家图书馆藏的北京版影印，并且藏有一套现存于印度新德里西藏博物馆的拉萨Zhol刻印的哲蚌版的影印本。意大利罗马也保存了一套哲蚌版的影印本。参见De Rossi Filibeck, Elena, Catalogue of the Tucci Tibetan Funds in the Library of IsMEO, Rome, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1994，第2册，36—43页。

26. 参见K. Sagaster，Subud Erike，p. 26。

27. 康熙在准格尔之役获胜之后，便在蒙古下令建造了汇宗寺（蒙古人称为蓝寺，Köke süme），并且任命章嘉二世为该寺的住持喇嘛。参见Wang Xiangyun, “Tibetan Buddhism at the Court of Qing: the Life and Work of lCang-skya Rol-pa’i rdo rje（1717—1786）”, Ph.d dissertation, Harvard University, 1995, p. 83—84; 以及Isabelle Charleux, Temples et monastères de Mongolie intérieure, Editions du Comité des travaux historiques et scientifiques, Paris, Institut National de l’Art, 2006，特别是第87页。

28. “京都北京”（藏文：rgyal khab pe’i cing）或“北京，大文殊师利皇帝的大国都”（藏文：’Jam dbyans gong ma chen po’i rgyal khab chen po be’i cing）。

29. Walther Heissig, Die Pekinger Lamaistischen Blockdrucke in Mongolischer Sprache,Materialien zur Mongolischen Literaturgeschichte, Wiesbaden, Otto Harassowitz,（Göttinger Asiatische Forschungen, 2）, 1954, p. 48.

30. M. Taube，Tibetische Handschriften und Blockdrucke，第1册，262页，注解803。

31. 参见Hartmut Buescher和Tarab Tulku，Catalogue of Tibetan Manuscripts and Xylographs,Copenhagen, The Royal Library, Curzon, 2000, 418页，注解874，647页，注解1317。不过，我不知道该目录的编者是否晓得章嘉二世那些作品是在北京的西藏法寺里撰写完成的，因为目录的出版后记没有提到这件事。

32. 藏文：Dga’ ldan khri rin po che a chi thu no mon han gyi rnam thar mkha spyod drub pa’i gtam snyan lha’i rna bo che，见章嘉三世《全集》，kha册。

33. 藏文：Khyab bdag rdo rje sems dpa’i ngo bo dpal ldan bla ma dam pa ye shes bstan pa’i mdzes rgyan，参见Thu’u Kwan Blo bzang chos kyi nyi ma的《全集》，ka和kha册；或是lCang skya Rolpa’i rDo rje’i rNam thar，Lanzhou，1989，第2册，89页。至于汉文译本，参见陈庆英和马连龙合译的《章嘉国师若必多吉传》，民族出版社，北京，1988年。有关这位上师，参见Wang Xiangyun, 1995；以及Wang Xiangyun的文章“The Qing Court’s Tibet Connection: lCang skya Rol pa’i rdo rje and the Qianlong Emperor”,Harvard Journal of Asiatic Studies 60, 2000, p. 125—163。

34. 参见黄颢，《在北京的藏族文物》，北京，民族出版社，1993年。

35. 该碑文是张居正（1525—1582）在1573年撰写的。参见Yoshiro Imaeda, “Mise au point concernant les éditions chinoises du Kanjur et du Tanjur tibétains”, 载于Ariane Macdonald，以及Yoshiro Imaeda（ed.）, Essais sur l’art du Tibet, Paris, Maisonneuve, 1977, p. 23—37。

36. 这是罗文华在北京师范大学文学院举办的国际学术研讨会Temples and localCommunities in Urban China from the Ming to the Republic（2009年10月29日—31日）上提出论文之后亲口说的。研讨会之后我发现Rainer von Franz在1984年已提出了这个意见。参见von Franz, Rainer, Die unbearbeiten Peking-Inschriften der Franke-Lauferschen Sammlung,Wiesbaden, Otto Harrassowitz（Asiatische Forschungen, 86）, 1984, p. 125—133。

37. “大慈法寺”，藏文：Byams chen chos rej’i lha khang，蒙古文：Yeke asaraltu süme。

38. 释迦益西于1419年回到拉萨，在附近建造了著名的色拉寺（藏文：Seramgon pa）。

39. 根据《蒙古佛教史》（藏文：Hor chos byung），“大慈法王寺”称作“Ha yan si”，即法渊寺的译音名。

40. 参见W. Heissig，Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache, p. 4。

41. 《全集》, 第ja册，fol. 122b—126b：126b。

42. 两篇作品都应一个名为Ka chen rgyan bsang的人的请愿而撰写。参见《全集》，ja册，fol. 157a—157b。

43. dGon gi bla rgyud gsol ’debs nor bu’i phreng ba，《全集》，ja册，fol. 122b—124b。

44. K. Sagaster, Subud Erike, p . 342.

45. 玛尼丸又称观音甘露丸，以舍利等五圣物、黄金等五宝石、青稞等五种子、牛油等五甘露、苦参等五药草及藏红花等五香，混以炒过的青稞粉及牛乳，制成丸状。然后众

多和尚一起诵念观世音菩萨六字真言（Om mani padme hum）加持小丸，信徒们膜拜那些小丸，因为它们有赐福、治病和使人长寿的能力。

46. 藏文：Jam dbyangs gong ma chen po’i shabs brtan。参见《全集》，ja册，fol. 68b。

47. 《全集》，ja册，fol. 68b。

48. K. Sagaster，Subud Erike，307—308、342页。章嘉二世的《自传》也提及该年举行的那个仪轨，但是没说明地点。参见《全集》，kha册，fol. 318b。

49. K. Sagaster，同上书，343页。

50. 畅春园当时是明神宗（1573—1619）的丈人李伟的清华园。

51. 参见Arthur Hummel（ed.），Eminent Chinese of the Ch’ing Period (1644—1912),Washington, United States Government Printing Office, 194—1944，2册，第1册，330页。

52. K. Sagaster，Subud Erike，267页。《自传》提到畅春园里新建了一座具有三种支柱的佛寺（藏文：chang shu yon du lha khang rten gsum rnam / gsar du bshengs pa），见《全集》，kha册，fol. 348b。三种支柱（藏文：rteng gsum）就是佛身、佛语、佛意的支柱，即佛像、佛经及佛塔。

53. （清）于敏中编纂：《日下旧闻考》，卷78，北京，北京古籍出版社，2000年，1301页。

54. 参见周叔迦：《清代佛教史料辑稿》，台北，新文出版有限公司，2001年，11页。

55. 藏文：Skabs gsum ma’i ti ka ngo mtshar dad pa rgyas byed dang thog mtha’ bar du dge ba’i smon lam gyi dgongs don gsal byed skron me和Thog mtha’ bar du dge pa’i smon lam gyi dgongs don gsal byed skron me，见《全集》，ca册。

56. 藏文：Lugs gnyis kyi bslab bya rab gsal; lugs gnyis kyi blang dor gsal bar byed pa’i lab bya gces pa bco brgyad pa’i bslab bya rab gsal sgron me shes bya ba, 见《全集》，ja册，fol.99b—101b；fol. 98b – 99b和fol. 97b—98b。

57. 藏文：dGa’ ldan byang chub gling gi dge ’dun rnams la khrims su bca’ ba mdor bsdus blang dor gsal ba’i me long和bslab bya rab gsal sgron me，见《全集》，ja册，fol. 92b—95a和97b—98b。

58. 藏文：Lugs gnyis kyi blang dor gsal bar byed pa’i bslab bya gces pa bco brgyas pa，见《全集》，ja册，fol. 98b—99b。

59. 藏文：Rgyal ba’i bka’gyur cog gig legs bam gsar bshengs mdzad pa’i dge bar dsogs byang du bsngo ba. Rgyal sras bcu gsum pa’i shu ba，见《全集》，ja册，fol. 150b—151a。

60. 藏文：Gzungs grva lnga sogs kyi par byang，见《全集》，ja册，fol. 102a—103b。

61. “愿他寿如须弥山（Sumeru）高，愿他的帝国稳固如须弥山，愿他的善名如日月普照

全天下，愿他的权力如夏日湖水般地增加（在有雨的季节）。”见《全集》，ja册，fol.102a。

62. 参见《全集》，ja册，fol. 102a—103a。

63. 参见《全集》，ja册，fol. 103b。

64. 其他两位是dem tshi blo bzang legs ldan和dge slong bsod nams bstan pa。参见M. Taube，Tibetische Handschriften und Blockdrucke，第2册，436—437页，注解1242。章嘉二世另一篇作品的后记指出，一位叫作Bstan pa dze slong的人也是崇国寺的喇嘛。见《全集》，第cha册，fol. 104a—104b。不过，很难确定该喇嘛是不是dge slong bsod nams bstan pa。

65. 参见M. Taube，同上书，第2册，注解1255，442页。

66. 参见黄颢，《在北京的藏族文物》，10页。

67. ’Phags pa thar pa chen po phyogs su rgyas pa ’gyod changs kyis sdig sbyans te// sangs rgyas su ’grub par rnam par bkod pa shes bya ba theg pa chen po’i mdo。参见M. Taube，Tibetische Handschriften und Blockdrucke，第1册，55—56页，注解168。

68. 按照后记，该文是应最高的持印喇嘛（Ja sag gi gtzo bo）之请而写的。后记又说这位喇嘛是“为住在文殊师利大帝的大京都北京所有的黄（教）喇嘛教导二制度的教训（的大师）”，藏文：“Jam dbyangs gong ma’i rgyal khab chen po Pe’i cing gi bla ma ser mo ba thams cad la lugs gnyis kyi bslab bya legs par slob pa’i”。二制度即世间和出世间两种规矩。皇帝赐给Mergen Chos rje“灌顶普善广慈大国师”（Kvan ting phu hu’i hor shan ta koo shr’i）的头衔。

69. 藏文：Dus chen gyi bshad pa no mtsar dga’ skyed ces bya ba bzhugs so。此文包含四个要点：（1）（释迦牟尼佛）神变（伏魔）大愿祈祷法会；（2）其他的法会；（3）在法会期间修善法的利益；（4）一些相关的事，特别是弥勒佛（Maitreya）像之游行。参见《全集》，cha册，fol. 73a—77b。

70. 参见《全集》，cha册，fol. 75b—76a。

71. K. Sagaster，Subud Erike，p. 216—217.

72. 藏文：Lo gsar smon lam chen mo’i tshogs dbus。见《全集》，kha册，fol. 198a。

73. 参见E. Gene Smith, “Buddhist Literary and Practical Arts according to Bo dong Panchen Phyogs las rnam rgyal”, 载于E. Gene Smith, Among Tibetan Texts: History and Literature of the Himalayan Plateau, edition established by Kurtis Schaeffer, Sommerville (Mass.), Wisdom Publications, 2001, p. 179— 208、186—187。

74. 参见C. Bawden，Jebtsundamba khutuhtus，p. 49。

75. 参见王家鹏：《中正殿与清宫藏传佛教》，载《故宫博物院院刊》，1991（3）。

76. 参见S. Naquin，Peking，342页，注解136。

77. 该清单收入《诸佛菩萨妙相名号经咒》。法国巴黎吉美博物馆收藏了一卷1431年出版的精美版本，另外两份保存在北京国家图书馆。关于此作，参见Karmay, Stoddard, Early Sino-Tibetan Art, Warminster, Aris and Phillips，1975。（中译本参见［法］海瑟·噶尔美：《早期汉藏艺术》，熊文彬译，北京，中国藏学出版社，1994年。）

78. 藏文：Lha mang po'i shu mdog phyag mtshan sogs gsal bar yi ger bkod pa。《全集》，ga册。参见林纯瑜：《诸尊身色印相明录译注》，载（台北）《中华佛教研究》，2期，1998（3）。

79. 该文的标题是Rain of virtues. Merits accumulated by the erection of supports of Body,Speech and Mind of the Tathagatas，藏文：bDe bar gshegs pa'i sku gsum thugs kyi rten bshengs pa sogs kyi phan yon bshad pa dge legs char' bebs shes bya ba。参见《全集》，cha册，fol. 78a—89a。

80. 《全集》，cha册，fol. 89a。

81. 蒙古人称呼Yangcarci为Biligündalai、Prajna Sagara或者Prajna Samudra。他生于Urad地区，精通蒙古文、满文、藏文及汉语，任职于北京西番学院，并曾参与《甘珠尔》和《丹珠尔》的蒙古文翻译工作。他是章嘉三世的蒙古文老师，也教未来的乾隆皇帝蒙古文。他在北京的佛教神职人员当中有很高的地位，曾经掌管嵩祝寺的佛经印刷中心。我特地在此感谢研究莫日根葛根（Mergen Gegen）的专家Uranchimeg和Isabelle Charleux两位女士的协助，她们亲口告诉我这些史事。

82. Isabelle Charleux, "Les stupas de type Wuta à Pékin et Kökeqota (Mongolie intérieure)",Arts Asiatiques, 61（2006）, p. 120—142; I. Charleux, Temples et monastères, p. 146—147.

83. 该文的后记说："当phu'u yin bla ma Shes rab rGya mtsho植菩提树（即金刚宝座塔）的时候，他多次热忱地请求我（即章嘉三世）撰写作品，以便刻在大佛塔的四方。"（phu'u yin bla ma shes rab rgya mtshos mchod sdong chen mo rce ngnas gcos pa'i rten gsum gyis phur bur gtams pa'i gcug lag khang chen po' gran zla dang bral ba bshengs skabs / mchod rten chen mo'i phyogs bshir' bri rgyu'i kha byang lta bu' di' drag shig dgos shes nan tan chen pos yang yang bskul ba' i ngor）见章嘉三世《全集》，nga册。

84. 参见K. Sagaster，Subud Erike，p. 46—47。一位来自黄寺的和尚Shes rab rgya mtsho请章嘉二世写一篇仪轨（藏文：gsang bde 'jigs gsum sogs kyi nsgnyen yig），见章嘉二世《全集》，ca册，fol. 173b—174b；另一处说，一个叫作Shes rab rgya mtsho的沙弥请他写一篇请愿文（藏文：gsol 'debs snga tshogs），参见《全集》，ca册，fol. 161。

85. M. Taube, Tibetische Handschriften und Blockdrucke，第3册，959—960页，注解2683。

86. 上文已提过这个头衔。

87. 胤礽（1674—1725），有关他的生平，参见Hummel，Eminent Chinese of the Ch'ing

Period，第2册，924页；杨珍：《康熙皇帝一家》，432页，北京，学苑出版社，1994年。

88. 胤祉（1677—1732），有关他的生平，参见Hummel，同上书，第2册，922页；杨珍，同上书，432页。

89. 胤祥（1686—1730），有关他的生平，参见Hummel，同上书，第2册，923页；杨珍，同上书，432页。

90. 参见K. Sagaster，Subud Erike，p. 286。

91. 清河是位于北京西北方的一个小镇。

92. 参见K. Sagaster，同注释5，307页。

93. 参见S. Naquin，Peking，p. 346。

94. 参见S. Naquin，同上书，342页，注解136。

95. 参见王志勇与崔正森：《五台山佛教史》，第2册，711页，太原，山西人民出版社，2000年。

96. 藏文：Smon lam ’dod don kun ’grub dang bsngo ba ’dod don myur ’grub，《全集》，ja册，fol. 95a—97b。

97. 《全集》，ja册，fol. 96a—96b。

98. 藏文：mTshan brjod kyi phan yon mdor bsdus，见《全集》，ja册，fol. 130a—130b。

99. 藏文：Tshe bsgrub bdud rtsi’i zil mngar，参见《全集》，第ca册，fol. 111a—112b。

100. 藏文：Bla ma dang dpal rdo rje ’jigs byed zung ’brel gyi rnal ’byor nyams su len tshul mdor bsdus pa，《全集》，ja册，fol. 5b—7a。

101. 请分别参见’od zer can ma’i mngon rtogs（《全集》，ja册，fol. 27b—29b），及Lhamo’od zer can phyag brgyad ma’i bsgrub thabs（《全集》，ja册，fol. 32b—34a）。参见K. Sagaster，Subud Erike，287页。

102. 参见K. Sagaster，同上书，323页。

103. 她在1693年结婚并被封为和硕荣宪公主，十八年之后，她被封为固伦荣宪公主。参见杨珍：《康熙皇帝一家》，436页。

104. 她在1698年结婚并被封为和硕恪靖公主。参见杨珍，《康熙皇帝一家》，436页。

105. 这位上师又称作Vagindradharmasagara。他是章嘉二世的弟子，曾在旃檀寺里撰写了几篇作品，其中一篇是根据他从章嘉二世的解释而写的有关Vajrabhairava成就法的作品。藏文：dPal rdo rje ’jigs byed chen po’i skyil’ khor bsgrub chog bla rgyud gsol ’debs bum chog bdag ’jug dang bcas pa。参见M. Taube, Tibetische Handschriften und Blockdrucke，第1册，349页，注解1002。

106. 藏文：Lha mo dbyangs can ma’i mngon rtogs，见M. Taube, Tibetische Handschriften undBlockdrucke，第1册，320页，注解955及第4册，1117页。

107. 譬如，康熙在为蒙古文佛经（1718—1720年刊行）出版所写的序文里写道：“普度众生的文殊师利菩萨，受利于所有的菩萨之力，转世成人，登上勇敢无畏的金狮宝座，而这人正是康熙文殊师利皇帝，因他具有文殊师利菩萨真正本质，他为普世带来喜乐……”参见Louis Ligeti, Catalogue du Kanjur mongol imprimé, Budapest, Société Körösi Csoma, 1942,p. 334；以及David H. Farquhar, “Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ching Empire”, Harvard Journal of Asiatic Studies, vol. 38, no. 1 (1978), pp. 5—34: p. 9。

108. 参见肖雨：《清朝诸帝与五台山（二）》，载《五台山研究》，1986，（1）。

109. 出版新版的藏传佛教《甘珠尔》时，康熙的十三子特地请章嘉二世为此撰写一篇作品。Rgyal ba’i bka’gyur cog gig legs bam gsar bshengs mdzad pa’i dge ba rdsogs byang du bsngo ba. Rgyal sras bcu gsum pa’i shu ba，《全集》，ja册，fol. 150b—151a。

110. 多罗母，或作度母，梵文：Tara；藏文：sGrol ma。

111. 《全集》，ja册，fol. 7a。

112. 藏文：Yum chen mo’i mngon rtogs，《全集》，ja册，fol. 54a—55b。

113. 藏文：bCom ldan ’das ma ku ru ku le’i mngon rtogs，见Jaya Pandita《全集》，kha册；M. Taube, Tibetische Handschriften und Blockdrucke, p. 256，注解788。

114. 藏文：Don dam cad grub pa’i sgrol ma’i sgrub thabs ’khyer bde。见Jaya Pandita《全集》，kha册；参见M. Taube，Tibetische Handschriften und Blockdrucke，第1册，274页，注解836。

115. M. Taube，同上书，第3册，810页，注解2300。后记里称他为“Yun tho’u十二亲王”（藏文：rgyal sras bcu gnyis pa yun tho’u），Yun tho’u很可能是胤祹的译音。

116. 藏文：LCang skya rin po che’s shabs brtan gsol debs。参见bLo bzang bstan pa’i gnyi ma《全集》，第37册；M. Taube，同上书，第3册，690页，注解1953。

117. “不以礼葬其妻，乃于居室之后幽之处私造两金塔，一为妻葬地，一为己身葬地。不遵国制，反从番僧之教，悖理不经，众所共知者，一也。”参见《东华录·雍正八》，60页，据周叔迦的引文，《清代佛教史料辑稿》，155页。

118. Hummel，Eminent Chinese ofthe Ch’ ing Period，第2册，925页。

119. K. Sagaster, Subud Erike, p. 307.

120. 藏文：Ye shes kyi mkhon po phyag drug pa’i bsgom bzlas gnyams su blang bde ba，《全集》，nga册。

121. 藏文：Rgyal sras bshi pa’i brtan bshugs，《全集》，ja册，fol. 101b—102a。

122. Yael Bentor, “Literature on Consecration（rab gnas）”, 载于José Ignacio Cabezon和

Roger Jackson（ed.）, Tibetan Literature. Studies in Genre, Ithaca, New York, Snow Lion Publication,1996, p. 90—311.

123. Yael Bentor, “Tibetan Relic Classifications”, Tibetan Studies. Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes, 1992, The Institute for Comparative Research in Human Culture, Oslo, 1994, p. 6—30.

124. 汉文：法身；藏文：chos sku。

125. 梵文：Pratitya sammut pada, 见Boucher, Daniel, “The Pratityasamutpadagatha and its role in Medieval Cult of the Relics”, Journal of the International Association of Buddhist Studies, vol. 14, no. 1 (1991)，p. 1—27。

126. （唐）义净：《南海寄归内法传》，《大正新修大藏经》，T. 2125，第54册，226c，18页。

127. 《大正新修大藏经》，T. 1025，第19册。

128. 《大正新修大藏经》，T. 1022b。

129. 参见Gregory Schopen, “The Bodhigarbhalankaralaksa and Vimalosnisa Dharanis in Indian Inscriptions: Two sources for the Practice of Buddhism in Medieval India”, Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens, 29, 1985, p. 119—149（重印，Gregory Schopen, Figments and Fragments of Mahayana Buddhism in India, Honolulu, University of Hawai i Press, 2005,p. 314—344）。

130. 关于辽帝国使用陀罗尼善住佛塔，参见张汉君：《辽代庆州白塔建塔碑铭考》，见李逸友、魏坚主编：《内蒙古文物考古文集》，1辑，北京，中国大百科全书出版社，1994年，475—485页。

131. 关于这个活动，参见Yael Bentor, Consecration of Images and Stupas in Indo-Tibetan Tantric Buddhism, Leiden, E.J. Brill, 1997。

132. 参见Kalsang Jampa, “Grundsätzliches zur Füllung von mc’od rten”，载于Zentralasiatische Studien 3, 1969, p. 51—53; Werner Schulemann, “Der Inhalt eines Tibetischen mc’od rten”, 载于Zentralasiatische Studien, 3, 1969, p. 55—59。

133. 参见André Bareau, “La construction et le culte des stupa d’après les Vinayapitaka”,Bulletin de l’Ecole française d’Extrême-Orient, 50（1960）, p. 229—274；Pema Dorjee, Stupa and Its Technology: A Tibeto-Buddhist Perspective, Delhi, Motilal Banarsidass/New Delhi, Indira Gandhi National Centre for the Arts, 1996。

134. Giuseppe Tucci, Indo Tibetica, I: Mchod rten’e ’tsha tsha’ nel Tibet indiano ed occidentale, Rome, Reale Accademia d’Italia, 1932［英文译本：Stupa: Art, Architectonics and Symbolism (Indo Tibetica I)，Uma Marina Vesci译，Lokesh Chandra和Aditya Prakashan编，New Delhi，1988，p. 40—4］；M. Benisti, Contribution à l’étude du stupa bouddhique indien: les stupas mineurs de Bodhgaya et de Ratnagiri, Paris, Publications de l’Ecole française d’Extrême-

orient, 1981；Gustav Roth, “Symbolism of the Buddhist Stupa”, 载于The Stupa,Its Religious, Historical and Architectural Significanc, Anna Libera Dallapiccola和Stephanie Zingel-Ave Lallemant编，Wiesbaden，1980.

135. Yael Bentor, “In Praise of stûpas: The Tibetan Eulogy at Chü-yung-kuan Reconsidered” ,Indo-Iranian Journal, vol. 38 (1995), p. 41.

136. Atisa, 又称作Dipamkara srijnana（藏文：Mar me mdzad ye shes），他写作了Kayavakcittasupratistha nama（藏文：Sku dang gsung dand thugs rap tu gnas pa shes bya ba）。参见Hakuju Ui,Munetada Suzuki, Yensho Kanakura and Tokan Tada（ed.），A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (Bkah-hgyur and Bstan-hgyur), Sendai, Tohoku Imperial University, 1934,p. 383。

137. 梵文：Caitya sadhana vidhi；藏文：Mchod rten sgrub pa’i cho ga。参见Hakuju Ui，Munetada Suzuki, Yensho Kanakura and Tokan Tada（ed.）, op. cit. p. 408。

138. 藏文：gzur gnas blo ldan ngo mtshar skyed byed gzungs ’bul lag len ’khrul spong nyin mor byed pa，见Y. Bentor, “Tibetan Relic: Classification” , p. 28。

139. 藏文：gzungs gzhug gnod sbyin ’khor lo ji ltar bya ba’i tshul gsal byed nor bu’i me long，见《全集》，nga册。

140. 参见K. Sagaster，Subud Erike，p. 213。

141. 见K. Sagaster，Subud Erike，p. 214。

142. 《全集》，cha册，fol. 104a—104b。

143. 藏名Blo bzang tshangs dbyangs phyogs las rnam rgyal（1659—1718）。

144. 《全集》，cha册，fol. 170b。

145. 《全集》，ja册，fol. 103b。

146. 藏文：’Jig rten pa’i lha rten gyi nang la ’jug rgyu’i tshigs bcad, 见《全集》，cha册，fol. 170b—171a。

147. 《全集》，cha册，fol. 170b。

148. 两篇文章题目的藏文分别是Gzungs gshug dang gnod sbyin ’khor lo sogs rab nas bya tshul phun tshogs char ’bebs和dpal gyi gnas mchog ri bo rtsel ngar，见《全集》，ja册，fol. 105a—112a和fol. 125a—133b。

149. 藏文：’Phags pa ’Jam dpal gyi gnas mchog ri bo rtsel ngar，见Gzungs gshug dang gnod sbyin’khor lo sogs rab gnas bya tshul phun tshogs char ’bebs shes bya ba，见《全集》，ja册，fol. 105a —112a。

150. 藏文：’Phags pa ’Jam dpal gyi gnas mchog ri bo rtse lnga’i Tha’i lo si，见《全集》，ja册，fol. 133背面。

151. 《全集》，cha册，fol. 112a。

152. 在藏传佛教，“三部怙主”通常指文殊菩萨（Manjusri）、观世音菩萨（Avalokitesvara）以及金刚手菩萨（Vajrapani），但是此处指文殊菩萨、观世音菩萨和普贤菩萨（Samantabhadra）。这点也许受了汉传佛教的影响。

153. 参见K. Sagaster，Subud Erike，p. 264—226。

154. 这个仪轨藏文叫作Rab tu gnas pa’i cho ga lag len du dril ba dge legs rgya mtcho char’bebs，见K. Sagaster，Subud Erike，265页。

155. 《全集》，ja册，fol. 133背面。

156. 参见K. Sagaster，Subud Erike，p. 267。

157. 参见José Ignacio Cabezon, “Firm Feet and Long Lives: The Zhabs brtan Literature of Tibetan Buddhism”, José Ignacio Cabezon and Roger Jackson（ed.）, Tibetan Literature.Studies in Genre, Ithaca, New York, Snow Lion Publication, 1996, p. 344—357。

158. 譬如，他为’Jam dbyangs rgya mtsho和Bde thang sprul sku er rte ni Hu thog thu Blo bsang tshul khrims rnam rgyal写过久住祈愿。分别见《全集》，ja册，fol.172b—173a及164a—164b。

159. 参见’Jam dbyangs gong ma chen po’i brtan bshugs dGe legs char ’bebs shes bya ba，见《全集》，ja册，fol. 154a—154b。

160. 参见《全集》，ja册，fol. 68b。

161. 参见K. Sagaster，Subud Erike，285页。

162. 参见K. Sagaster，同上书，212页。

163. 她结了婚并且于康熙四十五年（1706）被封为和硕温恪公主。参见杨珍：《康熙皇帝一家》，437页。

164. 参见K. Sagaster，Subud Erike，p. 268—269。

165. 参见K. Sagaster，Subud Erike，283页。

166. 参见M. Taube，Tibetische Handschriften und Blockdrucke，第2册，542页，注解1529。

167. 参见M. Taube，Tibetische Handschriften und Blockdrucke，第2册，569页，注解1605及1606。这位亲王还收集了其他几篇有关Cakrasamvara成就法的作品。参见M.Taube，同上书，第1册，262—263页，注解804；第2册，660页，注解1878及438页，注解1247。

168. 藏文：dPal ’khor lo sdom pa bde mchog dril bu lha lnga’i shis brjod，见《全集》，nga册，fol. 131a—132b。参见M. Taube，同上书，第2册，569页，注解1606。藏文：dPal’khor lo sdom pa lha lnga’i dbang gi bla ma brgyud rim gyi gsol ’debs bde chen char ’bebs，见《全集》，nga册，132b—133b页。参见M. Taube，同上书，第2册，656页，注

解1866。

169. 藏文：bSngyen yig dngos grub rgya mtsho。参见《全集》，ca册，fol. 113a—131b。

170. 藏文：dPal rdo rje ’jigs byed chen po’i dkyil ’khor bsgrub cing mchod bdag ’jug blang ba’i tshul las bsgrub mchod bya ba’i tshul，见H.Buescher and T. Tulku，Catalogue of Tibetan Manuscripts and Xylographs，第2册，675页。

171. 藏文：dPal rdo rje ’jigs byed kyi bsgnyen pa byed tshul mdor bsdus su bshad pa, dngos grub rin chen ’byung gnas，见M.Taube，Tibetische Handschriften und Blockdrucke，第2册，552页，注解1560。

172. 藏文：Yung dgon dga’ ldan byin chags gling gi mchan gnyid grva tsang。

173. 藏文：rJe btsun sgrol ma’i sgo nas gshin po rjes su ’jin pa’i thabs lho sgo’i cho ga thar par bgrod pa’i them skas，见M. Taube，Tibetische Handschriften und Blockdrucke，第3册，722页，注解2042。

174. 藏文：Gshin po’i sbyang chog thar lam gsal sgron shes bya ba，见《全集》，cha册，fol. 136b—152b。

175. 参见M. Taube，Tibetische Handschriften und Blockdrucke，第1册，316页，注解945。

176. 参见I. Charleux，2006，p. 115，注解88；Johan Elverskog，“Mongol Time Enters a Qing World”，载于Struve, Lynn A. （ed.）, Time, Temporality and Imperial Transition: East Asia from Ming to Qing, Honolulu，Association for Asian Studies and University of Hawai i Press,2005, p. 142—178 : 154—155。

177. 蒙古文：Rab gnas dge legs rgya mtsho’i char ’bebs kyi dgons don rab gsal tshogs gnyis bang mtzod。Sumatimaniprajna《全集》，ka册。也参见M. Taube，Tibetische Handschriften und Blockdrucke，第1册，237页，注解740。该文提到达赖二世根敦嘉措所写的仪轨及dKon mchog rgyal mtshan dpal bzang po所写的仪轨之后，马上提及章嘉二世的作品。

178. 藏文：Rab gnas dge legs rgya mtsho’i char ’bebs shes bya ba’i zur ’debs，见《全集》，cha册，fol. 125a—133b。

179. 我们对这位亲王的生平所知甚少，他的出生与死亡年份都不确定，参见Christopher Atwood, Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire, New York, Facts on File, 2004,p. 208—209；Françoise Wang-Toutain, “Circulation du savoir entre la Chine, la Mongolie et le Tibet au XVIIIe siècle. Le prince mGon po skyabs”, Études chinoises, vol. XXIV (2005),p. 57—112。

180. 该书的开端便写道：“工布直布译并解述。”章嘉三世在他写的序里说：“特译出舍利弗造像经亲加注述。”清朝亲王胤禄也在他写的序文里说“（工布直布）翻译量度经一卷手加注释”。参见T. 1419，第21册，939页，b。

181. 参见Giuseppe Tucci, Tibetan painted scrolls, Rome, Libreria dello Stato, 1949,p. 292；

［比利时］魏查理（Tom　Tillemans）：《造像量度经研究综述》，载《故宫博物院院刊》，2004（2）。

182. 在《续藏经》里，这部佛经的汉译有不含经解的（第36册）和含经解的（第87册）。Taisho（《大正新修大藏经》）版的汉文《造像量度经解》含有经解。参见T. 1419，第21册。另参见李翎编著：《佛教造像量度与仪轨》，北京，宗教文化出版社，1998年。

183. Cai Jingfeng教授把它译作“A Brief Introduction for Moving Images”, 见Cai Jingfeng（trans. by）, Gömpojab. The Buddhist Canon of Iconometry, Ulm, Fabri Verlag, 2000,p. 109。不过，我倒认为“灵”这个字，在汉文传统上就具有灵光乍现、灵悟的涵义。Erik Zürcher, “Buddhist Art in Medieval China: The Ecclesiastical View”, in Function and Meaning in Buddhist Art, Proceedings of a Seminar held at Leiden University, 21st—24th October 1991,K. R. van Kooij & H. van der Veer（eds）, Groningen, Egbert Forsten, 1995, p. 1—20 :13。

184. 《大正新修大藏经》，T. 1419，第21册，953页，a 11。

185. 藏文：kyi rbda yig rtogs par sla ba，见M. Taube, Tibetische Handschriften und Blockdrucke，第3册，959页，注解2683。

186. 藏文：Bod kyi slob grwa。

187. 《全集》，cha册，fol. 201b—205a。

188. 藏文：gzims khang ser bo’ i bla ma。

189. 参见《大正新修大藏经》，T. 1419，第21册，950页，b 23。

190. Cai Jingfeng没有英译这个句子。Cai Jingfeng, Gömpojab, p. 110。

191. 参见《大正新修大藏经》, T. 1419, 第21册，950页，c 22—25。

192. 《全集》，cha册，fol. 201b。

193. 参见《大正新修大藏经》, T. 1419, 第21册，950页，c 25—26。

194. “我等诚心通明力，如来威神加持力，法界清净叵思力，以此真正大势力，诸愿为善功德事，无碍自成尽如意。”

195. “（某甲）率领众等，实发道心。至诚仰启觉聪，俯垂鉴证。今特为重葺圣像，因具足福德瑞祥。以宝坛胜境巩固，而供用资粮增长，广摄遐迩不偏，普脱苦恼患难，教化炽盛无边际，众生欢乐永平安。所以敢举改容事，竭尽施主（某等）力。恭奉如来遗留敕，钦遵古德通画一。明日谷旦徙灵光，慈悲准允锡利益。”

196. 这段文字完全翻译成汉文之后，如果没有藏文原文对照的话，有些地方仍然暧昧难懂，这可解释Cai因为没参考藏文原文而译出的不确的英文译文。Cai　Jingfeng，Gömpojab。

197. 参见《大正新修大藏经》，T. 1419，第21册，950页，c13 —21。

198. 且诵安住咒：唵。苏巴啦（二合）底思荼（二合）跋阇啰（二合）耶。娑（引）诃。参见《大正新修大藏经》，T. 1419，第21册，950页，c 19。有关此陀罗尼咒藏文：Om supratishta vajra ye soya，参见Y. Bentor，“Literature on Consecration”。

199. 藏文：rten la gzungs gzhug’ bul tshul shel dkar me long sogs gzungs’ bul skor dang gzungs gzhug rab gnas bcas。

200. 应注意，这里指的不是鼎明，如Berger所写的。参见Patricia Berger, Empire of Emptiness: Buddhist Art and Political Authority in Qing China, Honolulu, University of Hawaii,Press, 2003, p. 84。

201. 比如在北京法国大使馆所做的演讲。参见杨嘉庆：《 虚拟宝塔——法国汉学家眼中的乾隆地宫 》，载《北京周报》，2010-01-12。

202. 参见王微：《乾隆裕陵棺椁藏文经咒释读》，载《故宫博物院院刊》，2006（1）。

203. 请参考Zopa Rinpoche, Benefits and Practices related to Statues and Stupa, Portland(Or.), Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition, 2006，第2册，169—194页。

清宫对北京东岳庙的有效管理[注]

张莉　著

20世纪20年代，顾颉刚先生曾先后两次来到北京东岳庙进行研究，开创了北京风俗学研究之先河。此后，中外学者纷纷前赴该处调查研究，但这些研究多偏重民俗学与民间香会对北京城市、社会的影响等问题，对清宫祭祀“东岳大帝”及对北京东岳庙有效管理等方面的研究，尚未见诸论述。

本文所用史料是作者从事档案工作的过程中收集，经过梳理形成的。文中展示的清代典章、官书以及档案史料的内容均注明出处，供专家、学者研究参考。文中所提出的点滴体会，祈请各专家、学者斧正。

泰山，被奉为“东岳大帝”，又称岱宗、泰岱、岱岳、岱山，是“五岳神”之一。台湾民俗学大师郭立诚在《台湾汉民族的司法神·东岳大帝本纪》中详细考察了东岳大帝的“身世”及职掌，认为泰山乃天帝即玉皇大帝之孙，为群灵之府、五岳之祖，掌管赏善、罚恶及人之生死，故备受敬畏[注]。古代帝王自认为是“代天行道”，自命“天子”，而古人认为，泰山是距天最近的地方，与帝王命运息息相关，所以历代帝王将泰山作为封禅圣地[注]。据史书记载，对东岳大帝进行的庙祀祭奉活动已延续数千年。

祭祀东岳大帝的地方为东岳庙，泰山所建庙宇为本庙，各地方所建为行宫。现存有东岳庙的地方有山西蒲县、晋城、万荣，以及河南新乡、陕西西安、浙江嘉善、福建泉州等县市。北京东岳庙亦为祭祀东岳大帝的行宫，坐落在北京朝阳门外神路街口路北，占地约六万平方米。

此庙始建于元延祐六年（1319），由道教正一派玄教大师张留孙[注]及其弟子吴全节募资兴建，元至治三年（1323）竣工，赐名“东岳仁圣宫”，主祀泰山神东岳大帝。明清两代曾多次进行维修与扩建，是明清时期宫廷道教重要活动场所之一，也是道教在华北地区最大的敕建官庙。

东岳庙宇建制由正院、东院、西院三部分组成。据《大清会典》载：东岳庙庙门三间，前石梁三根，左右铁狮二座；门内东西钟鼓楼各一座；进为光联日观牌坊门三间，左右门各一间；后为瞻岱门五间；左右门各一间；中为甬道，东西御碑亭各一座，燎炉各一个；正殿七间，两庑各三间，东西回廊各三十六间；后殿五间，两庑各三间，殿东西回廊各三间；后阁群楼三十三间；庙门南“秩祀岱宗”琉璃牌坊一座，东“宏仁赐福”牌坊一座，西“灵岳崇祠”牌坊一座。正门前琉璃牌楼为三洞七幢，高大雄伟。凡殿宇门庑均为筒瓦绿琉璃边，门楹丹雘梁栋五彩，御碑亭覆黄琉璃，钟鼓楼覆绿琉璃[注]。

正院建筑有山门、戟门（又称瞻岱门、龙虎门）、岱宗宝殿（又名仁圣宫）、育德殿、玉皇殿。主殿是岱岳殿，殿内供奉着幽冥世界的最高主宰泰山神东岳大帝。传说东岳大帝统领下的幽冥地府有七十六个办事机构，称为七十六司。从进戟门始，自左右再向北环绕的庑殿即地狱七十六司殿堂，因殿堂不足，有两司合于一殿者；各司皆有神主，即塑有七十六司神像，俗称判官。向北左有广嗣殿、西太子殿；右有阜财殿、东太子殿。岱宗宝殿左、右有三茅真君祠堂、吴全节祠堂、张留孙祠堂、山府君祠堂、蒿里丈人祠堂等。最后为后罩楼。东院原为花园。西院为规制不一的小型殿宇，多为民间善会所建。东岳庙虽经重修，但其主体建筑仍保持元代风格。

因庙内所供神像多、所立碑刻多及各殿堂前楹联多，东岳庙备受众多学者关注。东岳庙除塑“东岳大帝”及七十六司神像外，还并供奉其他众多神灵仙真。据前人研究，北京东岳庙曾供三千余尊神像。1928年，有学者对东岳庙神像进行了统计，共有一千三百一十六尊。其中既有天

界至尊玉皇大帝、荡魔天尊真武大帝、赐福赦罪解厄天地水三官大帝、众星之母斗姥元君等天界大神，又有保佑妇女儿童、赐子广嗣的碧霞元君，以及子孙娘娘、文武财神、月老、五瘟神、药王、仓神、灶王爷等；还有建筑业祖师爷鲁班、骡马驴行祖师爷马王爷、梨园界祖师爷喜神等各种行业之祖神。因东岳庙殿堂多，各殿前皆有楹联，故存有众多楹联，其内容既展示出各殿司神职能，也反映出中国人善恶报应等观念。碑刻因分散在正院、东廊、西廊、北院各处，且排列无规，以致难以统计。有史料记载的碑刻有一百六十三通，“文化大革命”期间遭到了严重破坏。1995年底，东岳庙交归朝阳区文化局管理，完好树立的碑刻仅存十八通，后又发现了一些被埋在地下的石碑。目前，中路正院共有石碑八十九通。最早的碑刻是元天历二年（1329）由元代著名书法家赵孟頫撰写的《大元敕赐开府仪同三司上卿玄教大宗师张公碑》，俗称道教碑，号称镇庙之宝，2001年经专家鉴定，被定为国家一级文物。最晚的碑刻是民国三十一年（1942）立于新鲁班殿前的鲁班会碑。这些楹联、碑刻所记内容，给我们提供了研究历史的第一手资料。

北京东岳庙庙会自三月十五日始，持续半个月。传说三月二十八日为东岳大帝诞辰。是日，举行东岳大帝出巡庆典。出巡之意是东岳大帝于这天降临人间，走街串巷，监察下民，劝善惩恶。出巡时，东岳大帝圣像放在八抬大轿内，由香客抬轿。旌旗鼓乐在前导引，香会之众，身着彩衣，有扮凶神恶煞判官，有扮披枷戴锁的“罪人”在后紧随，边走边演，气氛热烈。游行队伍所经之处，观者甚多，以致拥堵。北京东岳庙是明清以来皇家举办祭祀道场的场所。清代各朝皇帝，每遇天不逢时，久未得雨，即以或有未当及应行之事，或用人行政之间尚有缺失，不能感召天和，以致甘霖未沛为由，令九卿诸臣切实言之，务须尽言无隐，密折陈奏，举行祀典。所以，无论是清帝万寿行祀，还是雨晴祈祷，其目的就如庙前琉璃牌坊匾额所书，“秩祀岱宗”“永延帝祚”。显然，清代帝王将水旱灾情，与“永延帝祚”视为直接相关。他们认为岱宗神能让人们“天人合一”，祈天顺，人则顺，帝祚则延，国家即旺。正如康熙三十九年（1700）《圣祖御制东岳庙重修落成碑记》所载：“朕即位以来，

殚心治理，访求民隐，阅视河工，屡经鲁地，皆命专官致祭。凡以为苍生祈福祉也。自兹以往，风雨以节，寒暑以时，俾海宇得休养生息，以共乐于丰穰之世，庶于朕四十余年惠爱黎元之意。”[注]

明清时期宫廷以道教举办祭祀的重要场所，除北京东岳庙外，还有大高殿和大光明殿。大高殿又名大高玄殿，位于今北京西城区景山前街。该殿坐北朝南，殿前原有牌楼三座，成“品”字形，围在习礼亭前。大光明殿位于北京西安门大街路南，现已无遗迹。此二殿分别建于明嘉靖年间，清雍正、乾隆年间曾重建和修缮。

清沿明制，于顺治八年（1651）将“秩祀岱宗”列入国家礼制吉礼群祀。规定：每逢万寿圣节或需行祈雨、祈晴等仪式，即遣官致祭东岳神，以祈求苍天给予保佑。据清会典及宫廷档案载：皇家每年举办十余次道场，其中皇帝万寿圣节，举办吉祥道场，由道士念经。大高殿用道官两名，道众十二名，连续九日念经；大光明殿用道官一名，道众二十四名，连续三日念经；东岳庙用道官一名，道众十六名，连续三日念经[注]。本文就清朝“秩祀岱宗”典制及对东岳庙的有效管理，进行考察分析。

一 清廷祭祀岱宗定制

清廷定祭祀东岳大帝神为吉礼群祀之一。清会典列行祀东岳庙典制有二：一是万寿；二是祈雨。本文以万寿为例。

万寿节遣官致祭东岳之制，早在清崇德年间即有规定。崇德元年（1636）定：圣节日御殿，进表庆贺。仪与元日同。入关后，顺治八年题准：嗣后，圣节日，皇帝先谒太庙行礼；次诣皇太后宫行礼毕，御殿受贺。又定“每年恭遇万寿圣节，遣官致祭东岳之神”[注]。至光绪朝议定：每年除皇帝圣诞外，十月初十日慈禧皇太后万寿圣节日，亦行祭

祀。

清康熙《大清会典》记载："群祀诸典由郎中、员外郎、主事分掌。凡祭祀日期，礼部于每岁九月中，札钦天监选择。该监择定，于十月中开送祀册至部，随札知太常寺。于每祭祀前，预行具题。……群祀于十五日前题报。"[注]东岳庙祭祀活动，有一套完整程序。每年举行各项祭祀礼，例应各置不同陈设，各有不同种类与数量的祭器、祭品。清制，每年万寿节日以及光绪朝慈禧皇太后万寿圣节，于岱宗前行祀，例应前期备办各类事项，详尽载入典籍。以下简要列出。

（一）派遣官员、执事生及杂役等人

每年万寿圣节前，由太常寺向皇帝提请选派太常寺堂官一人致祭，待皇帝降旨后，授命官遵行[注]。

雍正三年（1725）议准，祭祀之日执事官员有：赞引官、对引官、传赞官、读祝官、司香官、烧香官、捧玉官、捧帛官、捧爵官、执汤壶官、进胙官、赞赐福胙官、捧福胙官、接福胙官、典仪官、唱乐官、举麾官、对立官、安拜牌官、铺拜褥官、执提炉官、执灯官、数帛官，俱于太常寺满汉卿、少卿、寺丞、赞礼郎、协律郎、司乐官、笔帖式内，酌量派出[注]。

选派执事生、乐舞生[注]及厨役等。凡祭日司爵、司香、捧帛、捧爵、焚香等事，俱用执事乐舞生，又有乐生、武舞生、文舞生、执旌节乐舞生，应给净衣，行文工部取用。皇帝亲祭之年，共用乐舞生二百二十二名。执事乐舞生，服月白镶边青袍；武舞生，服红绢销金花袍；文舞生、乐生、焚香乐舞生，服红绢补袍。真武庙每祭用执事乐舞生四名。东岳庙、城隍庙、关帝庙、火神庙、武壮王祠俱同[注]。

康熙、雍正、乾隆朝定制，用执事生数额：司尊香帛爵执事生二人

[注]。各执事生由太常寺酌委[注]。用乐舞生三名[注]。

厨役。康熙、雍正朝时，每次祭祀东岳庙用厨役三十八名。乾隆朝改用厨役六十名。此后，厨役名额即延用乾隆朝定制。厨役行陈设、涤除等役差，需行文工部给发净衣[注]。

（二）备办祭品

顺治八年（1651）定，祭东岳神，用青色制帛一、牛一、羊一、豕一、果实五盘、尊一、爵三、炉一、灯二[注]。

东岳庙祝版木质、制方，尺寸有度。纵七寸四分、广一尺，皆承以座，座有雕有素，文表于版，有纯有缘，纸与书各殊色[注]。东岳庙祝版用白纸墨书，黄纸镶边。由太常寺缮写送阁，学士恭填御名，授该寺官。前期，太常寺官捧送庙内安设，如常仪[注]。

祝文由内阁撰发，礼部预期恭写，后改由太常寺撰写。以乾隆皇帝祝文为例：

> 维乾隆×年岁次八月朔，越十三日，皇帝遣致祭于东岳泰山之神曰：兹朕诞辰，惟神永垂默佑，谨以牲丰庶品之仪致祭。尚飨。[注]

此外，东岳庙每次行祀，需用降真、沉速等香及炭饼等，各有定数：用圆柱降真香一两，细降真香一两五钱，粗降真香六两，炭饼四个；用三两重黄蜡六枝、二两重三十枝；供酒八瓶；用核桃六斤，荔枝三斤，圆眼三斤，红枣五斤，栗六斤；用燖牲木柴一百七十斤，净冰十块；用焚帛芦苇三十三斤。并规定：需红蜡、黄蜡，太常寺自行浇造、供用；酒、盐，行文光禄寺移取；果品、糖、蜜、鱼、笋等物，俱用本寺库银备办；木柴、木炭等物，行文工部支取；焚帛用芦苇，行文大

兴、宛平二县支取㊟。嘉庆以后则祭品增减各有差。

正殿南向东岳大帝神位一龛；神位前红油设供案一张（黄缎案衣一件），红油圆木盘五个，红油牲匣一副，内盛牛一、羊一、豕一；香案一，上设香炉一；香烛供案一张（黄缎案衣一件）后改靠具、烛台二；鼎炉一个（红香盒一具、香靠全），铁烛台一对，白瓷爵三支，花瓶二，均插贴金木灵芝；案前稍西南向，红油祝案一张（黄缎案衣一件），红油祝板架一个，照灯一；东设红油接桌一张（黄缎桌衣一件）西向，上设白瓷酒罇一个，锡杓一把，实酒四瓶，白瓷爵三；红油帛匣一具，内盛青色礼神制帛；香盒一，内盛圆柱降香一炷，降香丁一两五钱；东阶下稍南，设洗一；焚祝帛东、西砖炉各一座。

顺治八年定，祭东岳庙用乐，于西阶上和声署设庆神欢乐。设鼓一、笙一、管二、云锣一、笛二、拍板一。俱教坊司鼓乐承应。以教坊司隶祠祭司，故具列焉。额设奉銮一员，左、右韶舞二员，左、右司乐二员，协同官十五员，俳长二十名，色长十七名，歌工、乐工九十八名。乐舞生、执事乐舞生之缺，由神乐观提点、知观及协律郎、赞礼郎司乐、奉祀祀丞等官家内道童及承充乐舞生家之道童内挑选补充。平时太常寺官率神乐观协律郎等，以乐舞之仪，教习乐舞生。祭祀前一日试演。凡乐舞生服色用红色销金花服、绿绸带，裹金铜顶（武生顶有三乂）㊟。

阶上正中为承祭官拜位，北向；导引二人，东西面；读祝官一人，立祝案之西，东面；司香、司帛、司爵各一人，立尊桌之东；典仪一人，立殿外东阶上，均西面；掌燎官率燎人立于燎炉之南，北面㊟。

（三）行祀仪注

行祀前一日，礼部、都察院、太常寺、光禄寺官，上香监宰牲，并瘗毛血。

清制，顺治十五年（1658），定万寿节祭真武庙、东岳庙、城隍庙，俱用子时。康熙十二年（1673）议准，凡祭坛庙，俱于黎明时行礼[注]。光绪朝定皇太后万寿圣节、皇帝万寿圣节，皆致祭太庙后殿、显佑宫、东岳庙、都城隍庙。凡祭日，均质明行事[注]。

祭日遣官诣祭所行礼。承祭官朝服行礼。如祭日遇雨雪，即奏请具常服行礼[注]。黎明时分，庙祝清扫庙宇内外，太常寺官具祝版、备器陈设如制。陈设毕，教坊司作乐。赞引官引承祭官至盥洗所，盥洗毕，引至殿内行礼处立。典仪唱：执事官各司其事。赞引官赞：就位。承祭官就位立。典仪唱：迎神。司香官捧香盒跪香炉左，赞引官引承祭官就炉前立。赞：上香。承祭官上炷香于炉内。又三上瓣香，毕。赞引官赞：复位。承祭官复位立。赞引官赞：跪，叩，兴。承祭官行三跪九叩头礼，兴。典仪唱：奠帛，行初献礼。捧帛官跪献，毕。三叩头，退。执爵官立献爵于案上正中，退。读祝官至祝案前，一跪三叩头，捧起祝文立。赞引官赞：跪。承祭官及读祝官俱跪；赞：读祝。读祝官读毕，捧祝文跪，安案上帛匣上，三叩头，退。赞引官赞：叩，兴。承祭官行三叩头礼，兴。典仪唱：行亚献礼。执爵官献爵如初献仪，献于案左，退。典仪唱：行终献礼。执爵官献爵如亚献仪，献于案右，退。典仪唱：送神。赞引官赞：跪，叩，兴。承祭官行三跪九叩头礼，兴。典仪唱：捧祝、帛恭诣燎位。捧祝、帛官至案前，行一跪三叩头礼，捧起祝、帛；司香官跪捧，不叩，依次送至燎炉。承祭官避立西旁，候祝、帛过，仍复拜位立。赞引官赞：诣望燎位。承祭官至燎所，祝帛焚半，赞引官赞：礼毕。退[注]。

需补充说明：笔者从《清实录》中选出十余条有关皇帝亲祀东岳庙的记载。从中可以看到，皇帝亲到东岳庙拈香，多在春分时节，皇帝至日坛行祀，或恭谒东陵途中；仅同治十二年（1873）三月及光绪五年（1879）三月、光绪十二年（1886）三月的三次，未列明因由。实录中所载均未记皇帝亲诣东岳庙拈香祀礼仪制。详见文后附表。

二 清宫对北京东岳庙的管理

北京东岳庙是道教在华北地区最大的庙宇。清宫对寺庙中僧道管理早有定制。据康熙朝《大清会典》记："释、道二教，亦王化所不废。唯严其禁约，毋使滋蔓……"[注]清宫对东岳庙的管理，要先从清朝对僧道的管理定制谈起。

（一）清廷对东岳庙道官与道士的管理

北京道教分南、北两派，南派上承汉张道陵之绪，为天师派，亦称正一派；北派系王重阳、邱处机所创全真派。北京东岳庙属正一派支系清微派。

清制，僧道均有礼部颁发的度牒，方有资格。

清在关外时规定：各寺庙僧、道，由僧录司、道录司总管。对通晓经义、恪守清规者，发给度牒，以正其身。崇德五年（1640）规定：新收僧道，要交银送户部查收后，才给度牒。入关后，停止纳银之例。但规定：凡寺庙庵观僧道人等，由住持详查来历、具结，投递僧道官。由僧道官总结，京城内、外，俱行报部，颁给度牒，不许冒充混领。顺治十五年（1658）又规定：凡领过汉文度牒的僧、尼、道士，全部查缴送部，换给满、汉文合璧度牒。但东岳庙道士却实行子孙院制，无衣钵戒牒[注]。

1. 道官的选补

北京东岳庙系内务府管辖的官庙，按《大清会典》载：东岳庙道官有正一、演去、至灵、至义四级。东岳庙的正住持正一真人是管理庙中事务有职守的道官，兼管道录司法官印务。其道官品秩及选补，初沿明制，道录司为正三品。清康熙皇帝则认为，僧、道不可过于尊崇，遂改

为正六品，由礼部考取，移咨吏部补授[注]。

清制，道录司设左、右正一（正六品），左、右演去（从六品），左、右至灵（正八品），左、右至义（从八品）四级，负责承应宫内道场，为国家祝厘禳灾、祈雨祈雪[注]。

从中国第一历史档案馆所存内务府档案中，查有：乾隆四十一年（1776）十一月十二日，永瑢等奏请，革掌理道录司印务提点陈资琰正印法官职，以汪克诚补缺；嘉庆五年（1800）三月二十八日，总管内务府掌仪司，奏补道禄司印务法官兼东岳庙正住持的奏折。从中可揭示选补东岳庙道官的程序。兹摘录内容如下：

> 乾隆四十一年十一月十二日，据永瑢等奏，陈资琰原任提点职，前在乾隆皇帝寿辰日来京，时逢京城原道录司娄近垣年老有病，遂将陈资琰留下帮办道场。在此期间，发生署理提点詹资国案。据该奏折内称：因詹资国业经永瑢奏明，革去署理提点交正一真人张存义管束。
>
> 臣等查，陈资琰系法官，掌理道录司印务，所有补放提点等事，理宜归并正一真人张存义办理。若因张存义相隔遥远，一时不能禀知，亦应禀明该管大臣官员，照例查办。乃并不通知张存义，又不禀明该管大臣官员，仅据詹资国之语妄称寄文，擅自盖印，率行达部，殊属违例。虽询无招摇生事情弊，但不安分守法，已属显然，未便仍令管理道录司印务，请将陈资琰革去道录司正印法官，令其充当道士，敬谨焚修，以免滋事。所遗道录司掌印额缺，相应请旨，即将道录司副印汪克诚补放；其副印一缺，并无所事，应请裁汰。[注]
>
> 又，大光明殿、东岳庙正住持，管理道禄司印务法官臧资章，于上年五月二十五日病故。臣等随将道禄司印务，暂委法官官运衡护理外。查道禄司印务法官一缺，必须遴选道法精通、行止端方，遇有祈祷雨旸道场，经谶诸务妥协，办事熟谙者，始可令其掌管印

务。嗣因拟放乏人。随行文江西巡抚，交正一真人处遴选道法熟语法官一二人送京，以备拣放。兹据江西巡抚送到法官吴运茂，系江西建昌府南城县人，年四十三岁。向来在京当差，于法典实为历练，咨送前来。臣等查得，吴运茂从前在大光明殿充当法官，随办一切祈祷道场，尚属谨慎，嗣随正一真人回籍，补授上清提点。今据保送来京，请将吴运茂仍以六品法官职衔，管理道禄司印务兼大光明殿、东岳庙正住持之缺。是否允协，伏候圣训。为此，谨奏请旨。奉旨：知道了。钦此。(注)

上述奏折揭示出如下内容。

第一，东岳庙为龙虎山正一清微派寺庙，故所有补放事宜，统归江西龙虎山正一真人办理。而北京东岳庙道官出缺后，先由吏部行文知告江西巡抚，交江西龙虎山正一真人推荐，从精通道法、行止端方，经谶诸务妥协，办事熟谙者中选出一二人解送京城，以备拣放。再由内务府奏请皇帝批准后补放。

第二，皇帝寿辰日，由东岳庙等处道士办道场，倘人手不够，亦从江西龙虎山请来道士帮办。

第三，东岳庙与大光明殿正住持同为一人担任，且此人兼任道录司法官印务事。关于东岳庙与大光明殿住持同为一人之论还有乾隆皇帝的上谕作为佐证：

乾隆四十一年四月初七日奉旨，据总管内务府大臣奏，妙正真人娄近垣病故，所有管理道录司印务，著陈资琰仍以六品法官职衔补授，并兼大光明殿、东岳庙正住持。其协理道录司印务之缺，著法官汪克诚补授。钦此。(注)

由此看来，清代皇帝高度信任正一真人，不仅将选官大权统交他管

辖，且对他十分关心。



图1 大光明殿

资料来源：Charles Vapereau摄于1892年，Arnaud Gibault收藏

据中国第一历史档案馆存内务府档案记载，清代皇帝与正一真人保持密切联系。

> 乾隆三十五年十二月十一日，管理总管内务府大臣事务多罗郡王臣永瑢等奏称：正一真人张存义禀，因母病故，于道场期满之日，未赴宫门奏闻。缘，正一真人张存义禀称：义于道场期满之日，理应趋赴宫门奏闻。今于初十日接得家信，存义之生母，于十月初二日在籍病故，不敢进内，伏乞代奏。等情。具禀到臣。谨此奏闻。注

由此可见，正一真人张存义为宫廷举办道场，按定例期满日后，应

赴宫门奏报。同时反映出正一真人张存义与乾隆皇帝私人间的密切联系，乾隆皇帝得知张母病故的消息后，即刻批示：赏缎四匹，令其回籍奔丧。

2. 约束道官与道士的禁规

清廷对道士定有严格的约束禁规，道士过失轻者处罚，重者处死。顺治九年（1652）谕：僧尼道士已领度牒者，务恪守清规，如未领度牒，私自为僧尼道士，及用喇嘛衣服往来者，照例治罪。

清制，京城内外僧道，用本等衣钵，住居本寺庙；不许僧尼道士混处及闲杂俗人居住；不许私自削发为僧；不许私自迁徙住处；不许沿街设置神像，念诵经咒，或持击梆磬募化；遇有不守清规及犯罪僧道者，住持必须举首，若隐匿不举或住持纵容，该管僧道官即行一体治罪。如住持募化，罪及阖寺。如散众募化，罪坐住持，并该管僧道官，一体治罪。

乾隆三十四年（1769）议定：朝阳门外东岳庙道众指定，每月初二、十六，为妇女入庙之期。男女混杂，应将初二、十六妇女庙期名色，永远禁革；并令该庙道众，出具甘结。嗣后，旗民妇女，有指称庙期烧香者，概行查禁。倘有仍前违犯者，立即跟究，照律将本妇夫男及该庙道众等治罪外，并将失察之该管文武地方官，一并议处[注]。

但据民俗大师郭立诚调查，民国时期东岳庙道士戒律并不严，该庙道士可以结婚，饮食与常人没有什么不同。且在清代亦只于入宫承差及有典礼法事时，方穿道装，平时即着常服[注]。

在内务府档案中，也能看到请将东岳庙道官及道士治罪的奏折。下面举几个例子来说明。

（1）应差东岳庙道士蓝贤栋，打碎大高殿所供蓝瓷花瓶等物案。

奏折记载：

> 乾隆二十年五月初四日，东岳庙掌坛道官黄存中、副道官侯贤礼等，应遣率领道众，于大高殿办地腊道场唪经，忽有应差东岳庙道士蓝贤栋，将大高殿所供蓝瓷花瓶并香几灵芝推倒，落地毁碎等情。随将道士蓝贤栋、道官侯贤礼等拿交慎刑司。
>
> 经审，道士蓝贤栋供称：从前年幼，跟随道官侯贤礼学习经典时，曾被他鸡奸。过后，因有人讥诮，心怀羞恨。今毁坏供器，希图泄愤等语。后经审定，并无别情。并在奏折内提出：如按律载，“凡弃毁大祀神御之物者，杖一百、徒三年”。“查蓝贤栋暧昧素嫌，胆敢于大高殿办理道场之际，将上帝前御制供奉瓷瓶生心毁坏，揆其情罪可恶已极。若依律仅予杖徒，无足蔽辜。应传齐道众，眼同即将蓝贤栋立行杖毙，以示警戒”；“至侯贤礼，身系道官，仍引诱蓝贤栋与伊成奸，有玷清规，罪实难逭。若将侯贤礼仅照僧道犯奸例拟以枷责，亦难示警，应将侯贤礼发往黑龙江，给与索伦为奴”。

在该奏折内奏明，将东岳庙正住持娄近垣“照不应重律降二级，仍令管理道禄司事务，虽有加级，不准抵销”[注]。

（2）乾隆十三年（1748）十二月二十一日，总管内务府事务和硕庄亲王允禄等奏报，审理道士胡甄山等偷盗大光明殿金佛案。

> 据胡甄山供：年六十二岁，出家为道士，于乾隆四年进京，在大光明殿焚修，投拜娄近垣为师。据称：自进大光明殿，风闻得天元阁供奉金佛一尊，合庙众人都是知道的，但真假难辨。我于上年五月中，上阁用锉刀略锉过验看，见是黄色发亮，果然知道是真，我因此就起了偷窃的意了。今年正月中，与同乡沈锦书偶然商酌，这尊金佛从前查过，娄近垣未报是金的。若我等抵换出去，他未必敢声张。……再得一人商酌甚好。我写字到河间府的族弟胡泰华进

京商酌此事可以办得。我顿起贪心。三人同商装塑木佛一尊抵换。三月十二日，将佛身长一尺、宽四寸五分，平头相貌、两手，要一孔插圭板，等情告知沈锦书，沈锦书就去装塑木佛一尊，胡泰华出银一两二钱。十八日沈锦书将木佛交给我。我于三月二十日下午乘空走进娄近垣房内，偷得钥匙，藏在身边，于是夜四更时分，众人睡熟，我上天元阁，将金佛的冠仍戴在木佛头上。……将金佛抵换下来。……二十一日，三人同叫车子一辆，二十三日到保定府大悲阁借寓。因三人盘费短少，将金佛两手打落敲扁，重八两，换在保定府北门内大悲阁西、坐北向南金箔店，换银四十二两，作为路上盘缠。还有佛藏内金练片子，约重八九分，是我得了。于四月初一日起程，四月二十八日到嘉善县，三人一同住在胡泰华家里。五月初二日，叫王铁匠熔化，用秤称过，共重十七斤十两。初三日三人作三股分用，每股九十两，因轻重不等，写了福、禄、寿三个阄儿拈取，我拈得是福字，我余外又得金子七两二钱，除本地方搜交外，我尚有金子一包，约有十七八两，藏在靴内收放嘉善县慈云寺寓所。这寺内僧人郎山，是我俗家兄弟，我犯事后在监内带信叫他收好。他来监看我，我又问过他，他说已收好。我又将沈锦书交给我金子三两四钱，也付郎山收去。今蒙严审，不敢隐藏，据实供出。

据胡泰华供：我系浙江嘉善县人，年四十一岁，乾隆四年进京，与娄近垣原是乡亲，曾在大光明殿住过，彼时风闻有一金佛，但不的确。……（所供偷盗、变卖金佛事，与胡甄山供同）胡泰华继供：五月初八日犯事后，我报出并官府搜去共金八十余两，今蒙严讯，我不敢隐讳，将保定府所换金子直为供出。我家内尚有金镯一副，约重三两多，已经当银八两，在嘉善县东门城外黄姓当内，当票现在家内，可问。……再，胡甄山平日向我说过，娄近垣待他刻薄，他们彼此不睦，我所深知。他说这金佛是娄近垣隐匿的话是否诬妄，我不能知。所供是实。

沈锦书所供同。

大光明殿遗失金佛一案，后于乾隆十三年×月的内务府奏折称：

> 查定例内开：凡审讯案件内，有情罪重大应拟死罪人犯，移咨三法司会同审拟具题等语。今此案情罪重大，应俟该抚咨复到日，臣等会同三法司详加定拟具题。[注]

管理道录司印务东岳庙住持娄近垣，因此案而被议处降级。三年后于乾隆十七年（1752）七月十六日，经内务府奏请方予开复。奏折称：

> 据管理道录司娄近垣呈称：窃身于乾隆十四年二月间，缘大光明殿偷盗金佛一案，将身议降一级调用、罚俸一年，照议处内务府官员例，降一级免其调用，加罚俸一年，降一级，共罚俸二年在案。迄今三年期满，并无过犯及另案降罚之处，例应开复，伏乞查例，将身从前所降之级，奏请开复。等因。呈递前来。随交该处，将道录司娄近垣自降级之后有无另案降罚之处，令其查报。去后。
>
> 续据掌仪司呈称：据礼部祠祭司呈称，道录司娄近垣自乾隆十四年二月间遗失金佛议处后，并无过犯等因呈报前来。查定例内开：内外官员有因事故降级留任者，三年无过，方准题请开复。如三年之内复有降级者，即以后降之日为始计满三年，方准题请。其三年之内如有罪过罚俸，仍将罚俸月日扣除。等语。
>
> 查道录司娄近垣因大光明殿遗失金佛一案，于乾隆十四年二月间奏准：降一级调用、罚俸一年。照议处内府官员例，降一级免其调用，加罚俸一年，降一级，共罚俸二年。此后并无过犯，亦无另案降罚之处。道录司娄近垣自降级之日扣算已满三年，与开复之例相符。应将道录司娄近垣从前所降一级，照例请旨准予开复可也。为此谨奏，请旨。乾隆十七年七月十六日，奉旨：知道了。[注]

此后，在乾隆二十三年（1758）七月初一日，总管内务府又奏请将道录司娄近垣降级开复另案。从此两案对娄近垣处治过程中，我们了解

到，清制：内外官员有因事故降级留任者，三年无过，方准提请开复。如三年之内复有降级者，即以降级之日始计满三年，方准提请。其三年之内，如有罪过罚俸，仍将罚俸月日扣除。尤应提及的是：对道录司娄近垣的处治，照议处内府官员例行。

（二）清廷对东岳庙财政收支的管理

在前代学者的研究文章中，多有述及北京东岳庙的财政收支情况。本文仅以官书及档案所载加以论述。

1. 东岳庙道官与道众的待遇

东岳庙系内务府所辖官庙，其道官有正一等四级。无官职道士谓之“道众”，负责庙中香火，称为“庙户”。清代各寺庙，道众人数有一定额数。规定敕建寺庙，各设僧道十名，私建大寺庙各设八名，次等寺庙各设六名，小寺庙各设四名，最小寺庙各设二名[注]。

有学者调查，北京东岳庙“庙户”共有二十四家，其中头目四人，伙计二十人，皆世袭，专管庙中香火、接应香客诸事。由宫廷按年发给俸银、俸米，供给全庙道众尚可有余……故其道官与道士均享受官俸，各项待遇与其他在官人役相同。

在现存档案中，有和硕庄亲王允禄于乾隆元年（1736）十一月二十一日，请给大光明殿道官与道众，照佛楼和尚、道士之例增添银两的奏折。

> 乾隆元年十一月初四日，奏事郎中张文彬等转传上谕：据娄近垣奏称，大光明殿道众钱粮不能敷用，着交与庄亲王，将果否不能敷用之处，查明具奏。钦此。钦遵。
>
> 臣查得：大光明殿于雍正十一年十月十六日修理告竣，遵旨安住真人娄近垣、副住持四名、道士四十四名。

真人娄近垣，每年给食四品俸银一百五两、米一百五斗；副住持四名，每名每月给食钱粮银二两，米三斗折银三钱九分；道士四十四名，每名每月给食钱粮银一两五钱，米三斗折银三钱九分。

每月照例支领香供银十八两三钱八分；每年四季，每季支领香蜡油米四十三两五钱四分一厘六毫八丝五忽；一年支领干鲜果品供献银一百两九钱二分；万寿圣节恭办道场九日，用银一百十八两一钱四分五厘外，添办道场十一次，用银九百八十四两五钱四分。

于本年十月奉旨：拨给官房三十三间，官地三十顷八亩，每年共得租银七百八十五两二钱八分五厘。

雍正十三年十一月遵旨查得：大光明殿等六处，所有官房、地亩撤交该处，给与香供银五百两。等因。具奏，奉御批改为年例二百两。钦遵在案。乾隆元年六月，据礼部咨称：为真人娄近垣请定品级一事，具奏，奉旨：著授为三品。钦遵前来。亦在案。

查得：大光明殿真人娄近垣给食三品俸银一百三十两，米一百三十斗；副住持四名，每名一月钱粮银二两，米三斗折银三钱九分；道士四十四名，每名一月钱粮银一两五钱，米三斗折银三钱九分。每年支领香供银三百两，干鲜果品供献折银一百两九钱二分。万寿圣节恭办道场及一年额办道场十一次，共用银一千一百十二两一钱四分。

以上一年所用香供、道场银两，及真人、道众所食俸银、钱粮，共用银二千七百五十五两七钱。其道众等所食钱粮米银，虽与京城寺庙道众相同，但大光明殿道众俱系龙虎山及江浙等处选取来京焚修之人，其每月所食钱粮银，俱为伊等巾衫衣履之用，惟将米银三钱九分，入于常住为日用饮食之费，似稍不敷。

查佛楼小和尚、道士，每名一月给与公食银六钱六分。请将大光明殿道众，除每名一月所食米银三钱九分外，亦照佛楼小和尚、道士公食之例，每名添给银二钱七分，一年共计添银一百五十五两五钱二分。如此则常住日资尽可足用矣。为此，谨奏请旨。注

以上所载揭示如下几点。

第一，妙正真人娄近垣为大光明殿、东岳庙住持，于雍正十一年（1733）安居在大光明殿。后于乾隆四十一年（1776）四月初七日娄近垣病故时，奉旨加恩赏给银一百两办理善后丧事。这与品官待遇完全相同。

第二，娄近垣经乾隆皇帝批准，自四品升授三品，每年所食俸银自一百零五两增至一百三十两，米自一百零五斗增至一百三十斗。

第三，大光明殿及东岳庙的道士俱是自江西龙虎山或江浙等处选取来京焚修之人，且因每月所食钱粮银，俱为伊等巾衫衣履之用，故经批准将副住持四名，每名一月钱粮银二两，米三斗折银三钱九分，道士四十四名，每名一月钱粮银一两五钱，米三斗，折银三钱九分，分别增加一倍至六钱六分。

第四，东岳庙等处每月照例支领香供银十八两三钱八分；每年四季，每季支领香蜡油米银四十三两五钱四分一厘六毫八丝五忽；一年支领干鲜果品供献银一百两九钱二分；万寿圣节恭办道场九日，用银一百一十八两一钱四分五厘外，添办道场十一次，用银九百八十四两五钱四分。

关于东岳庙等处香供用银数目，在总管内务府的档案中，也有东岳庙等处应领香供银两数目清单作为佐证。其文称：

> 乾隆九年十月二十八日，查得东岳庙等十九处，月例买办佛前供献香供等物，共需银三百九十两三钱八分五厘一毫五忽。从前系户部向光禄寺领取，给与各寺庙办买应用。于雍正元年八月，经臣衙门遵旨议准，将东岳庙等寺庙所用此项香供等物银两，令光禄寺停其向户部支领。交掌仪司每月呈明，臣等查核，向广储司银库领取给与各寺庙住持喇嘛、僧、道等办买香供应用，不系办道场所用

之项，谨将十九处寺庙，月例所用香供银两细数，缮写清单具奏。(注)

后附乾隆九年（1744）十月二十八日总管内务府衙门奏片清单。依此清单看，东岳庙每月一次领取朔望香供果品及逐日香炭等项银三十两一钱六分；一年共银三百六十一两九钱二分；东岳庙等十九处每年共用香供银三百九十两三钱八分五厘一毫五忽(注)。

除上述内务府支取银两外，东岳庙道士每月还于朔、望前一日来庙抽签，分派管理殿口。朔、望开庙日，按所抽地点服务。所收香资，与庙中三七成分账(注)。

据学者调查，自清王朝被推翻后，北京东岳庙的官差就取消了，东岳庙遂出而承应民间法事，并将西院一部分出赁，作为办白事、开吊停灵之所，每月房租及法事收入，尚可维持庙中道众清苦的生活。这一事实，从另一面说明，在清代北京东岳庙的部分财政收支状况。强调“部分”，是因为即使在清代，北京东岳庙的财政收入也绝不仅靠官给。

三 清廷对北京东岳庙的重建与维修

北京东岳庙经过明末清初的战争，庙宇惨遭损毁，清定都北京后，多次发内帑对寺庙建筑进行重建，对殿内陈设、神像等进行维修与更新。清廷对北京东岳庙的维修定有规制。

康熙二十八年（1689），圣祖仁皇帝东巡泰山，率文武大臣致祭行礼。随即降旨：嗣后，每年于香税银内，分给东岳庙、岱顶祠各二百两。令守祠庙祝，加以修葺；并令山东巡抚稽查，毋使有司克扣虚冒(注)。次年，户部奉旨，修理阙里圣庙所用工价银，不必动支户部库银。着照数发内库银，采办其物料(注)。

康熙三十七年（1698），北京东岳庙，因居民不戒毁于火。次年，康熙帝即发广善库金，命和硕裕亲王负责维修。自三十九年三月始，于四十一年六月讫工，不到三岁而落成[注]。

乾隆五年（1740），总管内务府事务和硕庄亲王允禄等提出，拟定修理东岳庙等庙宇的定例。

折中写道：

> 臣等查得，东岳庙等二十一寺庙供品等物，从前俱由礼部咨行该部衙门料理。雍正元年遵旨议奏，曾经交与臣衙门料理。雍正三年，自工部修理、糊饰此项寺庙，遵旨议复，亦交与臣衙门。
>
> 臣等伏思，雍正八年地震后，此项寺庙倒坏之处，由臣衙门俱行查明奏准，陆续见新修理，现在亦有修理者，俱系近时修理之寺庙。倘稍有倾圮之处，由各处住持、太监、喇嘛、和尚、道士等报部，俟该部咨到，即行粘补修理。该寺庙住持俱倚仗官行修理，并不敬谨看守地方甚多，关系钱粮，若将粘补修理之处不行定议，至于年久，倾圮渐次，以致靡费钱粮。
>
> 臣等将酌量修理各寺庙之处，详悉定议。紫禁城内外，所有大高殿等十一寺庙，皇上当诣行礼。从前由该住持、太监、喇嘛等呈报到日，俱有粘补、岁修之例，将此仍照前例，遇有粘补、修理之处，交该处修理。
>
> 东岳庙等三十五处寺庙，原不与大高殿等寺庙可比。将此每年不行粘补修理勒定年限，自粘补、修理年起，至逾十年后，有倾圮之处，俱由各该住持、太监、喇嘛等报部，俟该部咨文到日，由臣衙门派员查验，实有应行修理之处，照工部例，如采办物料银至二百两，匠夫、工匠银至五十两者，即奏明修理；如采办物料银不至二百两，匠夫、工匠银不至五十两者，即交该司修理。如此庶不至靡费钱粮，且令该住持敬谨看守，寺庙亦不至残坏。[注]

这是关于东岳庙等寺庙维修定制的折子。从中可以得知如下几点。

第一，东岳庙等寺庙维修工程，清初俱由礼部咨行工部料理。雍正元年（1723）遵旨议奏，交与内务府负责料理；

第二，东岳庙等三十五处寺庙，清初没有规定每年粘补、修理工程年限，自乾隆五年（1740）起，规定每过十年，俱由各寺庙住持等上报工部，由内务府派员查验，如确有应修，采办物料银至二百两，匠夫、工匠银至五十两，即照工部例，采办物料修理；不足者，即由内务府营造司修理。

此后，东岳庙维修即照定例办理。乾隆二十六年（1761），北京东岳庙因于康熙四十一年（1702）修葺后，岁久剥陊，命出帑重修。于乾隆二十八年（1763）竣工，乾隆皇帝亲自参加了竣工典礼。

乾隆皇帝在御制诗注中载：

> 斯役也，距皇祖四十一年将作庀事，垂六十载于今，斤斵其剥陊而漆垩其黕昧。三涂重庑，式垲式完，支费一出内帑，鸠工周一岁以成，……
>
> 乾隆辛巳嘉平之望，重葺朝阳门外东岳庙葳工，“以谒陵途便，复来瞻礼”，即亲莅落成。注

乾隆四十八年（1783）十二月，和珅等遵旨修理东岳庙山门前牌楼。和珅等奏称：

> 本年十月十七日，奴才和珅面奉谕旨：东岳庙山门前东边牌楼明间北一缝，柱木沉下。著勘估修整。钦此。钦遵。奴才等随派郎中成文，前往详细勘估去后。
>
> 后据派出勘估之员呈称：勘估得，东岳庙山门前东边四柱七楼

牌楼一座，明间面阔一丈九尺，二次间各面阔一丈五尺五寸；柱木明高一丈四尺；夹杆石高五尺五寸，埋深五尺；通高二丈四尺五寸，径一尺七寸；安斗科、雀替花板、青沙石、夹杆、噙口、豆渣石、海墁瓦七样；绿色琉璃边布瓦心成造。今查勘得，中柱二根沉下五寸，边柱二根沉下二寸三寸不等外，皮彬攒木植并斗科椽、望花板、雀替高拱柱、扶脊木角梁、戗木等料，皆有糟朽残损者。牌楼头停往西歪闪，琉璃脊料折裂，瓦片脱节，油饰地仗爆裂。应添换中柱二根，边柱二根，戗木八根，角梁、扶脊、木高拱柱二十九根；及糟朽椽望斗科折柱、花板、雀替山花板挑换；青沙石镶杆一块，噙口一块，戗顶二个，豆渣石海墁添换五成；其余旧料拆安见新；拆砌柱窝城砖、拆瓦头停照旧式油画见新。并出运渣土、成搭厂圈等项，除杉木、架木、颜料行取应用；又取用围场木植，值银三百二十三两五钱二分一厘存库不领，及拆卸糟朽旧木植折作木柴，抵除银二十二两七钱四分□厘外，按例估需工料银一千四百六十九两二钱三厘。

奴才等公同商酌，东边牌楼既因柱木沉下，奉旨修整。其西边牌楼有无残损、沉下情形，饬令该员就便勘估。兹据该员呈称，勘估得：东岳庙山门前西边四柱七楼牌楼一座，中柱、边柱四根亦沉下一、二、三寸不等外，皮彬攒木植角梁、椽、望、斗科花板等料，亦皆糟朽，油饰地仗爆裂，似应与东一座牌楼一律修整。除杉木、架木颜料行取应用，又取用围场木植值银三百二十三两五钱二分一厘存库不领，及拆卸糟朽木植折作木柴抵除银十八两七钱四分二厘外，按例估需工料银一千四百五十九两九钱九分三厘二，共估需工料银二千九百二十九两一钱九分六厘。

再查，此二座牌楼，其额枋、龙门枋、正心机拽枋桁条有无糟朽，难以悬拟。俟拆卸后另行查勘实在情形，呈明办理。等因。呈报前来。奴才等按例详加复核无异。

西一座牌楼柱木，今既露有沉下残损情形，若不与东一座牌楼一律修整，不但新旧相形不称观瞻，倘被风折，转滋靡费，可否一律修整之处，理合奏明请旨。如蒙俞允，所有估需工料银二千九百

二十九两一钱九分六厘，请向广储司银库支领。奴才等派员于今冬备料，明春妥固修整，统俟工竣，另行详查，据实核销。……奉旨：知道了。㊟

经过一年整修，乾隆四十九年（1784）十二月十八日，和珅等奏报此工程维修过程并报销实用银两。奏称：

此项工程由主事礼德负责承修。兹据该员呈称，修理得东岳庙山门前东、西两边四柱、七楼牌楼二座。每座三间内，明间面阔一丈八尺八寸，二次间各面阔一丈五尺六寸；柱木明高一丈三尺三寸，夹杆石高五尺五寸，埋深五尺五寸，通高二丈四尺三寸，径一尺八寸；正楼面宽一丈八寸，次楼面宽七尺四寸，夹楼面宽七尺九寸，边楼面宽四尺三寸；满换中柱四根，边柱四根，高拱柱十二根，戗木十六根；挑换角梁、扶脊、木衬、头木一百十根；正心平板、机搜等枋四十八根，挑檐桁十根；其斗科折柱龙凤花板字扁内整齐者，粘补见新；糟朽残坏者，添换新料；拆安石料，添换青沙石，噙口四块，豆渣石海墁五块，夹杆周围背砌城砖头，停沾灰背二层；拆瓦绿琉璃镶边脊料、勾滴中心布筒板瓦破坏者，添补新料，照旧式油画见新等项，除杉木、颜料等项由户、工二部取用；又，取用官厂木植值银六百七十六两三分四厘，存库不领外；并换下糟朽柱子、戗杆共二十四根内，本工选用一根，其余糟朽不堪用之二十三根，俱已呈明，运交营造司存贮备用；又，小件糟朽木植，折作木柴抵银四十三两五钱三分二厘；又，行取杉木、戗杆截下稍子，抵银十五两一钱九分一厘外，按例核销工料银三千二十二两七钱一分八厘。

经派郎中董恺前往详查。按册逐细查量，按例详加酌算。查出内有不符之处，应减银一百三十九两四钱七分六厘。净应准销银二千八百八十三两二钱四分二厘。并经按例复核无异。

查该监督照原估领过银二千九百二十九两一钱九分六厘。今除准销银两外，应缴回银四十五两九钱五分四厘，请令该监督照数缴

回广储司银库归款。注

上述奏折揭示如下几点。

第一，东岳庙维修工程是皇帝钦点项目，工程为期一年，其工程按照定例先派工部员勘估所需银两数目，核准后由广储司支领银两，购买或由户部、工部领取工料；再由工部派员监督施工。

第二，详细记述了各项补换、油漆等工序的具体做法，为我们今天古建维修提供了不可多得的史料。

第三，此项工程共用银二千八百八十余两，与原估领过银两数目多余四十五两九钱五分四厘，折称令该监督缴回广储司银库归款。由此可见，当时官员勘估工程银两时是留有一定余地的。这为官员贪污银两留下隐患。

嘉庆二十三年（1818），发生工部书吏勘估东岳庙工程浮开银两舞弊案。据《仁宗实录》载，工部书吏等在所造东岳庙工程估册中，浮冒四千余两。经御史王允辉参奏，将工部书吏等交刑部审讯。究出易成章等浮开舞弊，并查有送司员银两之事。遂将涉案人员严惩外，并降旨将先行看出弊端之苏楞额交吏部奖励；其余工部各堂官，因书吏舞弊毫无觉察，又失察司员得赃，平昔互相推诿，怠玩因循，将曹振镛等均交部议处。注

此外，中国第一历史档案馆所遗存的档案中，不仅对各庙宇维修，而且对东岳庙内诸神塑像及神像服饰的更新，均以礼制而载入典制注。

兹选咸丰朝内务府更新东岳庙神像衣着的奏折如下：

总管内务府于咸丰十年五月二十二日接奉皇帝朱笔，著内务府

大臣派司员前往东岳庙，丈量前殿、后殿帝君神袍尺寸，缮折具奏；若彼处收有旧袍，一并呈览。

五月二十三日，总管内务府大臣瑞麟等奏报称：……奴才等当即遵旨，拣派员外郎福瑞等前往东岳庙。丈量得前殿帝君神袍及后殿帝君神袍尺寸，缮写清单；并该处仅存有前殿帝君旧袍一件，一并恭呈御览。并称：后殿供奉系帝君、帝后神像，均无神袍。帝后金身尺寸，与帝君金身尺寸相同。合并声明。[注]

东岳庙前殿帝君，后殿帝君、帝后神袍尺寸清单：

前殿帝君神袍尺寸：

前身长一丈二尺七寸，后身长九尺四寸；袖长一丈，袖宽五尺；领口六尺七寸；腰身四尺七寸；下摆六尺三寸。

后殿帝君、帝后神袍尺寸：

前身长九尺，后身长六尺，袖长七尺五寸，袖宽三尺五寸，领口五尺四寸，腰身三尺八寸，下摆五尺五寸。[注]

五月二十四日总管内务府又奏称：

为遵旨复派员外郎福瑞等前往东岳庙，看得前殿帝君神袍系明黄缎地、桃红洋布里、周身彩绣云蝠，上有金龙十条，下边周围绣成立水式样，其飘带上亦未书写何人敬献。并据该庙副住持道官王良桂口称，年份久远，并无记载。[注]

上述奏折详细记述了东岳庙神像所穿袍服色彩、尺寸及绣纹等，对今天文物修复，具有一定参考价值。

四 结语

综上所述，北京东岳庙虽始建于元代延祐年间，但“东岳大帝”神格，在我国古代已供奉千余年。其职司生死、赏善罚恶，对社会影响深远。正如明英宗在论及祭泰山意义时所云：“民之所欲，莫大于生，而东则生之所从始，故书称泰山曰岱宗，以其生万物为德，为五岳之尊也。……以奉东岳泰山之神……冀神运生生之机于无穷，亦顺民所欲之一也。”[注]张居正亦在《敕修东岳庙碑记》中称：“大要归于厚民生、顺民欲，明德远矣。”[注]

清沿明制，将祭祀五岳岱宗列为吉礼群祀之一，并作为国家典制载于《会典》。规定每于皇帝万寿圣节或遇水、旱之灾时，均做充分准备，由皇帝钦定遣官行礼致祭。

清宫对北京东岳庙的管理，是从官祀角度实施的。从它的人事管理上看，如上所述东岳庙与大光明殿的住持同为一人，且兼管道录司印务。道录司是国家行政机构，道录司官员的任命、职务的品秩、道官享受的待遇，以及对道官的考察、奖惩等均有定制。从档案记载中可知，北京东岳庙住持的选补、待遇、处治等，均与宫廷品官相同，宫廷与北京东岳庙、道录司关系密切。另外，由于北京东岳庙道官、道众多由江西龙虎山道教正一派中选拔、补授，可以佐证北京东岳庙是道教正一派的寺庙。

从财政管理与修缮管理上看，北京东岳庙与内廷关系更显密切。东岳庙的道官与道众均食官俸；寺庙的香火、供品及修缮所需银两，亦多由内府支付；只是寺庙大修才动用国库银两与物料。由此看来，北京东岳庙既似皇帝家庙，又带有官庙性质。

北京东岳庙的祭祀活动，在清代发生一定变化，据社会学专家赵世瑜专文论述，由官祀向民祀转化，这种说法只是从参加寺庙活动者和所

存碑刻数量进行证实。但从本文所列清代典章、官书及档案记载，笔者认为，有清一代，北京东岳庙作为“官祀”的庙宇，自始至终并未废止；且从清廷对东岳庙的管理角度分析，北京东岳庙举办的道场，在清宫礼仪活动中占有重要地位。尤其是万寿吉祥道场，只有大高殿诵经九日，大光明殿、万寿寺、东岳庙均诵经三日[注]。而大高殿诵经所派道官、道众又是从北京东岳庙轮流派差。不仅如此，嘉庆朝以后的五朝皇帝，每于春分行朝日礼毕或谒陵回宫途径东岳庙时，均要在东岳庙烧香行礼。这在《清实录》及《起居注》等官书、档案中均有记载[注]。从朝鲜使臣所记《燕行录》中也可看到，当时朝鲜使者抵达北京后，进城之前，常到东岳庙更衣[注]。由此可见，东岳庙地位之崇。

关于民祀，百姓到东岳庙行祀，继往开来，始终如是。众所周知，“东岳大帝”是“司生死，予民愿”之神。庙内祀奉“东岳天齐大帝”与其他诸神，每临开庙，民间进香、报赛、祈求者，不绝于途。因此，英宗正统十二年（1447）五月，益拓其宇，两庑设地狱七十二司，后设帝妃行宫……[注]百姓到东岳庙求官、求职、求子女等，行祀虔诚。可以说，北京东岳庙自创建之初，即香火鼎盛，经久不衰。

“香会”的发展及其在东岳庙活动中的作用：东岳庙香会是各行各业人士组成的组织，是服务于东岳庙庙会的团体，名目繁多。有些香会以进献的主要祭品命名，如白纸会、献花会、路灯会、盘香会等；有些香会则以庙内的服务项目命名，如掸尘会、放生会、净炉会等；还有些香会以供奉的神明命名，如鲁班会、马王会、精忠会等。清末香会活动的增加，直接反映了社会经济、社会成分的改变，其目的是保本行帮的自身利益。它与官祀的目的有着本质的区别。

附表 嘉庆朝以后皇帝亲祀东岳庙表

时间	原文内容	史料出处
嘉庆二十一年二月癸酉	春分朝日于东郊，皇上亲诣行礼。诣东岳庙拈香	《仁宗实录》，卷316，16页
道光五年二月戊寅	上奉皇太后启銮恭谒东陵。诣东岳庙拈香	《宣宗实录》，卷79，22页
道光六年二月乙丑	春分朝日于东郊，上亲诣行礼。诣东岳庙拈香	《宣宗实录》，卷95，18页
道光二十七年二月戊寅	上启銮恭谒东陵。诣东岳庙拈香	《宣宗实录》，卷439，24页
咸丰二年九月戊午	上启銮恭诣东陵。诣东岳庙拈香	《文宗实录》，卷71，16页
咸丰三年二月丁亥	春分朝日于东郊，上亲诣行礼。诣东岳庙拈香	《文宗实录》，卷85，2页
同治四年九月己卯	上奉慈安皇太后、慈禧皇太后启銮恭谒东陵。至朝阳门外，诣东岳庙拈香	《穆宗实录》，卷154，29页
同治十二年三月庚寅	至朝阳门外，诣东岳庙拈香	《穆宗实录》，卷35，10页

时间	原文内容	史料出处
同治十三年二月丁丑	春分朝日于东郊，上亲诣行礼。诣东岳庙拈香	《穆宗实录》，卷363，2页
光绪元年九月庚申	上诣东岳庙拈香	《德宗实录》，卷18，2页
光绪元年九月庚申	是日，上奉慈安皇太后、慈禧皇太后还宫，在京王公百官跪迎圣驾，朝鲜国正副使、缅甸国正副使，跪迎圣驾，在东岳庙外瞻觐	《德宗内起居注》
光绪五年三月乙丑	恭谒东陵。上奉慈安皇太后、慈禧皇太后启銮（内记）。诣东岳庙拈香	《德宗实录》，卷18，14页
光绪五年三月癸酉	上诣东岳庙拈香	《德宗实录》，卷90，8页
光绪十二年二月辛卯	上奉慈禧皇太后恭谒东陵。自东华门启銮，诣东岳庙拈香	《德宗实录》，卷90，24页
光绪十二年三月庚子	上诣东岳庙拈香	《德宗实录》，卷224，21页
光绪十四年二月庚寅	春分朝日于东郊，上亲诣行礼。诣东岳庙拈香	《德宗实录》，卷225，4页
光绪十六年闰二月乙卯	上奉慈禧皇太后启銮恭谒东陵。诣东岳庙拈香	《德宗实录》，卷225，12页；卷282，11页

---

1. 本文在写作过程中得到中国第一历史档案馆研究馆员刘子扬、台北“中央研究院”近代史研究所研究员赖惠敏、中国社会科学院历史研究所研究员定宜庄、近代史研究所研究员刘小萌、北京东岳庙文物管理所副所长李彩萍、法国远东学院北京研究中心研究员吕敏等学者以及博士汪润、邢新欣等人的多方帮助，谨此表示衷心感谢。

2. 郭立诚：《北京东岳庙的调查》，见［日］增田福太郎著，古亭书屋编译：《台湾汉民族的司法神：城隍信仰的体系》，见附录一，台北，众文图书公司，1999年。

3. （清）于敏中等编纂：《日下旧闻考》，第5册，北京，北京古籍出版社，1981年，1484—1492页。

4. 张留孙本为江西龙虎山上清宫道士。元世祖至元十三年（1276），随第三十六代天

师张宗演到大都朝觐。不久，张宗演返回江西，张留孙作为天师代表留在北京。后因张留孙治疗太子和皇后的疾病有功，很快就得到元世祖的宠信。世祖在京城建崇真宫供张留孙居住。至元十五年（1278），元世祖封张留孙为玄教宗师，授道教都提点，赐银印。大德年间，元成宗加封张留孙为玄教大宗师，同知集贤院道教事。张留孙晚年，见大都未有泰山神东岳大帝之庙，遂发愿筹资兴建。延祐六年（1319），张留孙在齐化门（即今朝阳门）外买好地，但未及兴建庙宇便去世。嗣宗师吴全节继承师志，于至治二年（1322）春建成大殿及大门。次年又建东西两庑，塑造神像，朝廷赐名"东岳仁圣宫"。泰定二年（1325），鲁国大长公主捐资兴建后殿，作为东岳大帝寝宫。

5. 乾隆朝《大清会典》，卷71，18页，卷126，29页；嘉庆朝《大清会典事例》，工部，卷663，37页；光绪朝《大清会典事例》，卷865。均有相同记载。

6. 《圣祖御制东岳庙重修落成碑记》（康熙四十三年十一月），见东岳庙北京民俗博物馆编，赵世瑜主持辑录并审订：《北京东岳庙与北京泰山信仰碑刻辑录》，北京，中国书店，2004年，117页。

7. 光绪朝《大清会典事例》，卷1219。

8. 康熙朝《大清会典》，卷66，3页。

9. 康熙朝《大清会典》，礼部，卷55，6页。

10. 雍正朝《大清会典》，太常寺一，卷236，10页。

11. 雍正朝《大清会典》，太常寺一，卷236，10页；乾隆朝《大清会典》卷82，8页。

12. 乐舞生是乐生和舞生的统称。所有祭祀仪典，皆由乐生演奏乐章，舞生歌舞，他们隶属于太常寺下的神乐观，是享受朝廷俸禄的御用人员。

13. 乾隆朝《大清会典事例》，卷152，74页。

14. 乾隆朝《大清会典事例》，卷152，66页；嘉庆朝《大清会典事例》，太常寺，卷695，6页；光绪朝《大清会典事例》，卷1059。

15. 光绪朝《大清会典》，卷72。

16. 光绪朝《大清会典事例》，卷1059。

17. 康熙朝《大清会典》，卷157，25页；雍正朝《大清会典》，太常寺一，卷236，16页；乾隆朝《大清会典事例》，卷152，74页；嘉庆朝《大清会典事例》，太常寺，卷795，13、15页；光绪朝《大清会典事例》，卷1059。

18. 乾隆朝《大清会典》，卷48，6页；光绪朝《大清会典事例》，卷444。

19. 光绪朝《大清会典图》，卷21。

20. 康熙朝《大清会典》，卷2，13页；雍正朝《大清会典》，礼部，卷94，4页；光绪朝《大清会典事例》，卷474。

21. 乾隆朝《大清会典》，卷83，28页。

22. 雍正朝《大清会典》，太常寺三，卷238，7、11、15、18页。

23. 雍正朝《大清会典》，礼部，卷78，11—12页；嘉庆朝《大清会典事例》，太常寺，卷798，21页；嘉庆朝《大清会典事例》，乐部，卷413，15页；嘉庆朝《大清会典事例》，太常寺，卷795，1—2页；光绪朝《大清会典事例》，卷527、卷1211、卷1063。

24. 康熙朝《大清会典》，卷156，7页；雍正朝《大清会典》，太常寺二，卷237，21页；嘉庆朝《大清会典事例》，太常寺，卷812，12页；嘉庆朝《大清会典图》，礼制，卷17，7页；光绪朝《大清会典事例》，卷1084；光绪朝，《大清会典图》，卷19。

25. 康熙朝《大清会典》，礼部，卷55，16页；雍正朝《大清会典》，礼部，卷78，10页。

26. 光绪朝《大清会典事例》，卷1060。

27. 光绪朝《大清会典事例》，卷1068。

28. 雍正朝《大清会典》，礼部，卷94，4页；光绪朝《大清会典事例》，卷474。

29. 康熙朝《大清会典》，卷71，7页。

30. 郭立诚：《北平东岳庙的调查》，见［日］增田福太郎著，古亭书屋编译：《台湾汉民族的司法神：城隍信仰的体系》，附录一。

31. 康熙朝《大清会典》，卷71，7页。

32. 康熙朝《大清会典》，卷55。

33. 中国第一历史档案馆藏：《录副奏折》03-1422，缩微号097-2728-2730。

34. 中国第一历史档案馆藏：《内务府奏案》05-0481-035。

35. 中国第一历史档案馆藏：《上谕档》，658盒1号，乾隆四十一年四月初七，第4条。

36. 中国第一历史档案馆藏：《内务府奏案》05-0283-054。

37. 妇女入庙涉及社会风俗与地方秩序等社会问题，有清一代始终禁止妇女入庙。顺康时期主要从风俗层面颁发禁令，雍乾时期则注重对地方秩序的控制，嘉道以后则为防范聚众而重申禁令。但因妇女入庙在一定程度上满足了妇女的社会心理、现实功用与交际娱乐等方面的需求，故尽管清代始终禁止妇女入庙，却屡禁不止。详见范洁：《屡禁不止：清代妇女入庙探析》，广州，暨南大学硕士论文，2007；嘉庆朝《大清会典事例·都察院》，卷778，12页；光绪朝《大清会典事例》，卷1038。

38. 郭立诚：《北平东岳庙的调查》，见［日］增田福太郎著，古亭书屋编译：《台湾汉民族的司法神：城隍信仰的体系》，附录一。

39. 中国第一历史档案馆藏：《内务府奏案》05-0141-019。

40. 中国第一历史档案馆藏：《内务府奏案》05-0097-053、054。

41. 中国第一历史档案馆藏：《内务府奏案》05-0122-042；05-166-002。

42. 康熙朝《大清会典》，卷71，7页。

43. 中国第一历史档案馆藏：《内务府奏案》05-0009-015。

44. 中国第一历史档案馆藏：《内务府奏案》05-0066-034。

45. 中国第一历史档案馆藏：《内务府奏案》05-0066-035。

46. 郭立诚：《北平东岳庙的调查》，见［日］增田福太郎著，古亭书屋编译：《台湾汉民族的司法神：城隍信仰的体系》，附录一。

47. 雍正朝《大清会典》，礼部，卷93，3、37页；嘉庆朝《大清会典事例》，工部，卷664，15页；光绪朝《大清会典事例》，卷866。

48. 乾隆朝《大清会典事例》，卷126，59页。

49. 东岳庙北京民俗博物馆编，赵世瑜主持辑录并审定：《北京东岳庙与北京泰山信仰碑刻辑录》，117页。

50. 中国第一历史档案馆藏：《内务府奏案》05-0037-040。

51. 东岳庙北京民俗博物馆编，赵世瑜主持辑录并审定：《北京东岳庙与北京泰山信仰碑刻辑录》，180页；《御制东岳庙重修落成碑记》，见［日］小柳司气太编：《白云观志》，卷5，《东岳庙志·碑志》，东京，东方文化学院东京研究所，1934年，214—215页。

52. 中国第一历史档案馆藏：《内务府奏案》05-382-029。

53. 中国第一历史档案馆藏：《内务府奏案》05-390-034。

54. 《仁宗实录》，卷344，2页，嘉庆二十三年七月己亥。

55. 嘉庆朝《大清会典图》，礼制，卷17，7页。

56. 中国第一历史档案馆藏：《内务府奏案》05-804-071。

57. 中国第一历史档案馆藏：《内务府奏案》05-804-072。

58. 中国第一历史档案馆藏：《内务府奏案》05-805-001。

59. ［日］小柳司气太编：《白云观志》，卷5，《东岳庙志·碑志》，211—212页。

60. 《敕修东岳庙记》，见东岳庙北京民俗博物馆编，赵世瑜主持辑录并审订：《北京东岳庙与北京泰山信仰碑刻辑录》，16页。

61. 光绪朝《大清会典事例》，卷1219。

62. 详见附表。

63. ［朝鲜］金昌业：《燕行日记·二》，卷31，432页，壬辰年（康熙五十一年，1712）十二月。

64. ［日］小柳司气太编：《白云观志》，卷5，《东岳庙志》。

从北京的庙宇碑刻看明代太监兴修庙宇的活动

赵超　著

近年来，已经有学者对明代太监与佛教的关系做了梳理与研究，如程恭让的《明代太监与佛教关系考述》就从太监与乌斯藏等处番僧的关系、在征召汉地高僧中与僧人的交往、皇宫内廷的佛事活动、皇家寺庙的建筑与管理以及太监私人捐资修建寺庙等方面，深入探讨了明代太监群体与佛教的密切关系，说明明代太监在其思想意识和社会活动中与佛教的密切关系是明代社会历史研究中一个十分重要的方面。文中指出：太监以个人资财修建寺庙是明代佛教甚至明代社会生活中一个引人瞩目的现象[注]。确实，从这一现象中可以接触到明代社会很多深层的问题，值得进一步探讨。因此，本文仅就抄录北京庙宇碑刻工作中所见到的一些铭刻材料，对明代太监兴修庙宇的情况做一些补充，以期有助于这一方面的研究。

在现在可以见到的北京内城庙宇碑刻中，我们可以看到一个很有意思的现象，就是在明代北京城中众多庙宇的修建中，都有着宫中大小各等级太监的身影。他们或者组合起来捐资建庙，或者将自己的宅第捐出来做庙址，甚至成为庙宇的长期赞助者或所有者。作为一个特殊的社会群体，太监们是一群非常热心于宗教功德与寺庙建筑的信徒。《日下旧闻考》卷四十五引（《明典汇》）云："景泰五年四月，新建隆福寺成，车驾择日临幸，有司已夙驾除道。太学生济宁杨浩上疏：'陛下即位之初，首幸太学，海内之士，闻风快睹。今又弃儒术而崇佛，岂可垂范后世耶。'……时又有太学生西安姚显疏言：'王振竭生民膏血，修大

隆兴寺，车驾不时临幸。请自今凡内臣修盖寺院悉行拆毁，以备仓廒之用。’时不能用。自正统至天顺，京城内外建寺二百余区。大臣谏官不言，而二生言之，一时名震中外。”正说明了当时太监兴建寺庙的盛况。

明人王廷相的《西山诗》中写道：“西山三百七十寺，正德年中内臣作。华缘海会走都人，碧构珠林照城郭。”可见宦官不仅在北京内城建寺，更将风景秀丽的西山作为兴建寺院的重点地域。万历时曾任宛平知县的沈榜撰有《宛署杂记》一书，里面更为精确地记载了当时宛平县境内共有三百六十四所寺院（包括寺、庵、堂），其中，由宦官新建者计三十九所，重新修建者计三十七所（一所寺院经两次以上重新修建者仍以一所计算），占当时宛平全部寺院总数的21%。明代北京辖有大兴、宛平两县，宛平辖区仅为京城西边，即从正阳门棋盘街以西直到西山一带，京城东部则为大兴县辖区。由此推算，《明典汇》中说整个北京中宦官修建的寺院达二百余座并不夸张。如果把宦官的人数与当时北京人口总数去比较，就可以看到宦官对于修建寺院所投入的财力与精力实在是常人远远无法比拟的。以至于到了清朝，乾隆皇帝还要斥责：“至今京城内外以及西山琳宫梵宇，（明代）大珰修建者十居八九。”

以上文献中的记载可以从现存的碑刻里得到确证。我们在收集抄录北京内城中的历代庙宇碑刻资料时，收集到大量有关明代太监修建寺庙的碑刻，据吕敏教授等人的统计，记录明代太监捐资的石碑有六十二通。现在将碑刻中有代表性的记录资料汇集摘录并说明于下。

明万历八年（1580）《重修天王殿宇碑记》：

有司钥库而天财库□□□□□□□□□□□□□□□之门，掘二井，□□□□□门者，咸以香火事之。夫天财何为，而（下残，字数不清）翕财用而钱钞之所给敛者于此乎。司马建天王于前，取厥

威灵，以掌（下残，字数不清）英（下残，约五字）亦有岁矣。垣牖颓然，殿阁凋榭（谢），过者睨之，若废境然。由是临迩，诸公虽欲（下残，字数不清），而只力未必振举。是以空嗟嗟，终未创绩耳。万历八祀余月七旬，署□司钥库御马监太监何公讳忠者，乃睹庙而兴思，捐己俸，愿重新之。同事诸公乐道人善，遂济亦资，而共成之，但见经之营之，不日成之，而殿宇华饰，焕然更新。注

这件碑文由于保存不好，文字残缺严重，但是还可以了解大意。可知这个天王殿是由于临近由太监掌管的司钥库、天财库而受到太监们的香火供养，并得到“署□司钥库御马监太监何公讳忠者”发起的捐资重修。

由此可以看到，在明代后宫内和太监们管理的各种官衙部门中或官衙附近，往往设有小型的各种寺庙，借以祈祝神灵保佑有关官司衙署的平安。这些寺庙的香火多仰自管理这些衙署部门的太监捐助，寺庙的修缮也依靠这些太监。

明万历八年（1580），在由赐进士第中宪大夫前陕西提刑按察司副使刘效祖撰写的《重修真武庙碑记》中，清楚地说明了在衙署中设立寺庙的缘由（具体在该碑中是设立真武庙的缘由）：“国朝设立监局司厂衙门，多建北极玄武庙于内，塑像其中而祀之者，何也？缘内府乃造作上用钱粮之所，密迩宫禁之地。真武则神威显赫，祛邪卫正，善除水火妖媚之患。成祖靖难时阴助之功居多。普天之下，率土之滨，莫不建庙而祀之。”可见明朝永乐建都北京后，设立内侍各衙门时就陆续建筑了有关的寺庙（真武庙）。然而这些寺庙建立后，似乎官方就不加管理，只依靠各衙门中的执事太监给予养护。该碑记录：“今宝钞司内旧有真武庙，然年岁既久，庙亦颓败，且规制卑陋，圣像灰茺。累朝掌司事者虽知合司聚神力之匡扶，卒无有能区处修理者。”这样，在机遇适当时，就有太监出面捐资加以修缮。如碑文所记载：“逮今乾清宫管事、圣济殿提督、御马监太监陆公讳敬来掌司印，诣庙谒神。会高士杨承祥

修建道场，因见庙貌朽坏，意欲修理，乃先舍银十两，然财微赞□。陆公遂将岁积钦赐银两首付本司管理王升、闻成等购料修理。继而合司大小□□亦发善心，皆相效尤，各舍资财，共成胜事。因属监造官刘□、王升、闻成等曰：此神庙□务，秉公绝私，必□必慎焉。刘敖等曰：惟命是遵。乃置美材，选良将，择吉兴工，悉建新焉。正殿三间，塑真武之像，两傍皆四帅配殿六间，旧止绘关将一位，今增塑四帅，俱坐像焉。又虑香火□源，殿傍添盖斋堂三间，使庙祝栖止，晨昏焚修不绝。加以影壁，更起大门，皆陆公意也。”(注)除上述的宝钞司中建有真武庙外，我们还可以在明代织染所旧址见到类似的明成化十年（1474）《织染所真武庙记》。碑文云：“景泰三年春正月，朝廷敕有司于都城内相地建，名曰织染所，以需上用。既而命司设监左少监来公福以莅其事。期年之间，事集而政（以下剥落）北极真武庙于所内西偏。盖将以祝（下剥落）圣寿，延景贶于无穷也。不日讫工，而殿庭门庑轮焉奂焉。”(注)说明织染所中也有执事太监建有真武庙。这座庙在明代长期存在，后来还曾重修。百年以后的隆庆元年（1567）季冬吉日，《真武庙重修碑记》记载：“庙在织染所内，所在都城西北隅，南瞻玉阙，东跨金河，碧流绖门，萦带千顷，诚虚一生水之象也。景象清胜，规址阑深，是宜神宇屹然，官衙邃尔。肇自景泰之初，迄今盖有年矣。隆庆改元，尚衣监太监李公钺拜命掌所事，往来顾瞻，恒以庙第偪圮，未足以尽事神之诚，首捐俸金若干经营重修之举。于是，御马监太监张公伟竭尽心力，偈率同志而辐辏之。资集工鸠，谋合材聚，拓其基而广其制，正殿、配殿各增而为三间。”(注)首倡修建者同样是掌管该处的太监，碑阴中记载的万历九年（1581）捐资赞助者涉及内侍中各重要执事太监。如“尚宝监奉御刘成禄、御马监右监丞庄时用、尚膳监太监汪宪、司设监左少监金銮、尚衣监左少监张幹、司设监太监王举贤、奉御崔腾、御用监太监王拱、御用监太监署所黄朝用、掌所事奉御潘□、官监奉御掌所事蔡景、织染所掌所事朱文龙。尚膳监太监：李腾、李用、杨升、李玉、薛朝。”(注)

《天府广记》卷十五“内侍之制”：“二十八年，重定内侍品职。内侍监十一，曰神宫，曰尚宝，曰孝陵神宫，曰尚膳，曰尚衣，曰司设，曰内官，曰司礼，曰御马，曰印绶，曰直殿。监皆设太监一人，秩正四品，左右少监各一人，秩从四品。左右监丞各一人，秩正五品……又设长随奉御，秩正六品。”所载与《明史·职官志三》“宦官条”的记载相同。又《明史·职官志三》载：“八局、旧制每局大使一人，正五品，左右副使各一人，从五品。……内织染局，掌染造御用及宫内应用缎匹。”注可见上引碑文中的捐资者多为地位较高的掌有实权的太监。也说明这样建立在衙署中的寺庙主要依靠上层太监们的捐助维持延续。

以上碑记中记载的太监捐资集资情况十分具体详细，表明当时的太监们相互之间联系颇为密切，而且把类似的集资活动当作重大的事件来积极参与。有些碑刻中记录姓名的捐资太监可以达到近百人。

除与官衙部门有关的寺庙外，太监们还在居住地附近或内城中适合建庙的地方集资建庙修庙。以下列出记录于碑刻的几次类似活动。

明嘉靖十九年（1540）《重建关王庙记》：

> 禁城西安门宣武街北旧有王庙一区。创自大元，……殿宇曾经两修，日往月来，废弛日渐。适有大内相尚膳监黄公锦第宅相邻，发心鼎新。公弟锦衣指挥同知锈乃为长男澄偶疾，致祷于神，用祈默佑。惟神之灵，咸遂如愿。于是捐己赀财，广衷其趾。诸公闲善，慨然协助，重盖殿宇，妆严神像，添设抱厦、钟鼓二亭，并诸供器等项，悉备周全。注

碑阴中记载内官监等衙门太监等官高忠等59人。其中包括在《明史·宦者二》中有传记的李芳。

嘉靖四十三年（1564）《义勇武安王庙记》：

禁城帽儿巷旧未有王庙，嘉靖戊午仲春□□库掌外厂官杨公寅乃捐资画地，□开创计，顾废制狭隘□克展明祀。内府供用库署库事御马监太监卢公□□（添保），发虔念爰从而□拓之。……亦闻助之于各太监等官。注

明万历三十年（1602）《重修义勇武安王庙碑》：

京师河槽西旧有王庙，乃嘉靖四十三年太监卢公添保所建立者，系供用库外厂诸臣供奉香火。年久，殿宇廊庑且就圮矣。今万历二十九年总理御马监太监刘公秉虔抒诚，更约同官戴公等共捐千金重修之，增设配殿等处，榱题楹槛，黝垩丹青，焕然改观，洵盛举也。注

明嘉靖三十二年（1553）《重修纯阳吕公祠记》：

弘治改元，中使宋君（下漫漶）久□□□□陆君□、石君秉率诸乡士获□□□起（下漫漶）拓基。增饬未及，乃有锦衣千兵陆君桧复捐俸大肆□□□□门垣□□□□固以砖石，□□名额，焕然更新，与昔□异。注

明嘉靖四十三年（1564）《重修普安寺功德碑》：

禁垣西北有渠□漕。近漕之西，旧有普安寺，起于国初，岁月经久，风雨摧残，俱为颓败。幸遇奉敕总督东厂理刑掌司礼监事太宰黄公锦见而惜之，遂捐□帑重高修之，凡五春秋，则山门、殿宇、庑廊、方丈、香积、禅堂靡不周备。工落成，佥谓此举特因宝藏禅师驻锡也。第一代住持当荐师之□弟，又示□觉淳上人□可。遂答于春曹，请札入院。再经岁，禅师西归矣。延至今岁，觉淳□不泯，黄公推德，相议勒石以彰之。……猗与黄公，赋经济之才，

调羹□□，四方仰慕。且敬□□□□于王事，兢兢然惟恐不称□□□□□生，轻经重道，又得左右贵公赞助之。(注)

碑阴记载司礼监太监赵举等数十人。

明嘉靖三十三年（1554）《重修延福庙碑记》：

都城内马市桥迤北，故有玄帝庙一区，肇自成化壬辰岁。奉敕赐额曰：延福。……第灵殿仅仅一楹□□□□□□之后殊未达以表圣德而□（粹）灵。嘉靖庚寅司礼监太监掌监事龙山黄翁□□□□遂与其弟都督龙潭公议而拓之，以兼价买民居十余间□□□□且（建）用行。……及士子（成）都督涧川，忍川二公，以绳祖武，而光前烈，乃携锦衣南峰公安，西泉公用，各大捐俸囊，再为鼎建。殿一也而□以三。前置一厦。东西各益配殿三间，……南峰、西泉二公并有贤胤若伦、若诰、若诏，皆锦衣挥使也。又为之增其供器，补其道房，俾一庙之内罔有缺遗，则三锦衣亦与有力焉。(注)

这些碑记中还有一个值得重视的现象，就是太监与锦衣卫之间存在着密切的联系。如上述《重修延福庙碑记》《重建关王庙记》均提及太监与锦衣卫一同集资修建寺庙。在明万历八年（1580）的《敕赐延福庙重修记》碑阴中记载的捐资者也都是各内侍太监与锦衣卫的成员。

明万历五年（1577）《重修古刹翊教禅寺碑记》：

当其时，中贵人若戚里世禄之家，率崇象教，以维风弼治。于是庵寺盱列，数且及千。城西翊教寺者，宋所□□。成化八年，锦衣卫都指挥同知魏君讳林同僧觉林重建。废久矣。嘉靖三十一年，司礼监太监焦君讳忠、惜薪司佥事柳君升、段君凯等撤而新之。供伏牛山僧明喜主寺事。(注)

明嘉靖四十三年（1564）《普安寺重修碑记》：

宝藏禅师得达摩遗旨，开导僧俗，明心见性。京都（以下漫漶）念十高遯，起归山之兴。诸□贵公并诸善男子恳留之，协备橐资，易得□城坊古刹普安寺一座，其（以下漫漶）司礼监太监李公、御马监太监梁公各出俸金，与诸□资公协济（以下漫漶）为开山第一代住持。……嘉靖四十三年冬十一月至日。㊟

明嘉靖二十五年（1546）《敕赐宝禅寺重修记》：

都城之西北隅，寺曰宝禅，即隆恩寺下院也。成化庚寅载，供用库奉御淳化麻俊始为□□□□地，……迄今六十余祀矣。寺之殿堂楼门廊庑库丈间底于（敝）。兹（下漫漶）御马监太监姜公杰等尝履其境，而忆其坏，乃捐厥资，市材量工，秉心重修，若三门，若□楼，若天王殿，（下漫漶）左右堂，若佛殿，又若讲堂斋舍，圮者起之，颓者增之。

碑阴记录御马监等衙门功德主太监阎青等八十六人㊟。

明正德八年（1513）《重建寿明寺碑记》：

京都谯楼西去不百步，寺曰寿明。盖当时古刹遗址，但衡门僧舍而已。天顺六年春，司设监外厂邻于是，本监太监夏公时、段公信，尝过而叹曰，地必因人而胜，况此佛境而在辇毂之下，临要街之道，吾辈得不为之一尽力耶？请僧德升月堂给札，为开山住持。……正德七年夏，本监太监韦公懋、艾公清，实留意于斯，举自然上足弟子誓宁、谥庵为第三代住持。二公复悯寺之殿宇倾仆，……一言契合，各弃囊赀，遂言于太监韦公固、高公瑾，收众善乐施之赀，太监尹公升等监督制度。……金碧交辉，焕然一新，象设供

具，靡所不备。㊟

碑阴记录大功德主司设监太监马俊等近百人。

由于明代太监中有很多人通过多种手段拥有大量财富，所以太监们捐出个人宅第或单独出资建造寺庙也是很常见的，下面举几个例子。

明成化十年（1474）《敕赐法华禅寺记》：

> 禁垣东去，踰康庄孔道，有豹房巷者，世传为朝廷畜豹之所，因名焉。入巷不二十步有寺曰法华者，乃直殿监太监刘公通私第也。先是公与其弟御马监太监顺俱侍内廷。恩宠隆盛，体貌丰伟，勇而饶智。时僧录右街大云兴公道德高厚，名振缁流。公之兄弟事以师礼。迨公告□，正统庚申，其弟情捐为寺。延兴公为开山之主。始赐今额。以其徒德斐为住持。未几，太监顺及德斐俱相继而殁。复命宝峰□禅师主之。值兴公示府师，遂以兴修为己任。相之□□经斯□，□人得人。檀越太监卢公永、陈禄等悉出金帛，以襄厥事。于是……前作山门，次作天王殿，中作三世佛殿，后作毘卢殿。殿东庋千佛龛。又其后作方丈。殿之东为伽蓝殿，次为斋堂。殿之西为祖师殿，（次为）禅堂。山门内作钟鼓楼。殿两掖作诸僧寮，与夫游观燕息庖湢廪庾，靡不备具。……景泰乙亥，寺方落成。朝廷颁赐藏经及玺书护持。……成化十年春（立碑）。㊟

从这件碑文中可以看到当时太监建寺的原因与基本过程。太监往往是通过与僧人或热心宗教的信士交往，受到宗教思想感染，从而舍宅捐资，兴建寺庙。有些交好的太监也会参与捐资协助。这些寺庙的规模都比较宏大，具有多进佛殿与僧人居住使用的房舍。在建成后，由于建寺太监的权势较大，与皇帝关系较近，还会请求到皇帝的恩赏，如赐寺名、赐佛经、颁发圣旨玺书予以承认等，使之成为合法的寺庙。这一情况还见于以下各件碑记。

明成化三年（1467）《敕赐正觉禅寺碑记》：

惟我圣朝若御马监太监韩公谅，将原……赐宅舍一所在于顺天府宛平县发祥坊之处施与善人郑道明，于成化三年春开山□□刹一所，次第营修。中盖佛殿、天王殿、左右伽蓝之殿，以及廊庑、东西方丈、斋堂、禅堂、钟楼、鼓楼、庖湢、僧舍，总余□间，垣墙周匝，不啻四百余丈。田园蔬圃，栽种果木数百余株，义井二口，则具大方丛林之体。而正殿装塑□□□□□□□□□□□□后并接引弥陀佛阁□室二大士相，伽蓝祖师之相，……本年秋，太监韩谅奏闻皇上，特赐额曰：正觉禅寺。注

明嘉靖四十一年（1562）《永泰寺碑》：

京都西直门□□□之西北有寺名曰永泰者，……掌丁库内官监太监李公□朗，别号月皋，□好善尚□□□□□高僧名圆灯者，……遂捐己俸，置□寺，初殿（下泐）不□图维□□计乃□□佛大殿、天王殿左右伽蓝殿添造东西画廊十四间，塑三十六佛祖像。盖造后僧房□间，左右禅室库房□□厨□各三间，□□千一眼徧□□建玉皇殿一座，前门左右□堂□像，始□同□□□监左监□周公讳宣，别号春山，□请安定门奉御陈公讳王者……注

明景泰五年（1454）《敕赐清虚观记》：

清虚观者，内府供用库大使李琮舍宅所建之道场也。公自洪武中太宗文皇帝居藩邸时选入侍奉，迄今五十余年矣。历经永乐、洪熙、宣德、正统年间，屡蒙列圣录用，荣宠厚恩，思无补报，欲将京都城内日中坊住宅舍为观宇，虔奉神灵，以酬国恩。其同契中贵□□□来福□□□□□阮昭亦具健羡，不胜忭跃起敬，各舍己赀，具材命工。首作前殿，虔奉龙虎君，左奉汪真君，右奉刘天君。此

建正殿，以奉三清。左奉玄天上帝，右奉演教天尊。后创重楼杰阁，以奉玉皇。左奉土地真官，右奉历代祖师。翼以两庑，缭以周垣，屏以三门及钟鼓二楼，法堂、方丈、道房、库庾、庖湢靡不备具，以成大方之体。景泰二年（八）月十八日诸中贵具实奏闻。钦蒙圣恩，敕赐为清虚观。注

明成化十六年（1480）《敕赐广济寺碑》：

洪惟当今皇帝临御以来，愈兴显密之教。泛建精蓝，连甍接栋，比于历代不侔矣。矧广济旧址，即神宫监太监刘公嘉林钦蒙赏赐官宅，成化乙酉中秋具题，愿与崇化大应法王为下院。又幸功德主尚善监太监刘公祥、内官监太监高公通相洎法王贤弟子扎失列会同开山，各捐资财协助。……又得太监王志、林文得、王斌、刘宁等增造殿堂圣像，以壮规模。告工既毕，太监刘公嘉林请额。帝闻法王下院，敕赐曰广济寺。仍令扎失列领南宫刘文为第一代住持，惜乎年迈，又令其徒道圆转札接登法座，诚匪易得。……成化庚子岁五月上吉日施宅太监刘公嘉林，功德主太监刘公祥。□□成造太监高公通，典簿安僧□等。注

碑阴记载司礼监太监刘□求等近五十人，以及大功德主锦衣卫百户□海等。

明成化十三年（1477）《敕赐普恩禅寺碑记》：

天顺初，司设监太监夏时买故太监尚义宅，施为大功德寺下院。……复疏□（起）请额于朝，得敕赐普恩禅寺。命僧定任住持之，既以升广大功德，复命僧定杰补处。注

明嘉靖三十九年（1560）《重修佑圣寺碑记》：

禁垣之外，隔御河，近北城，西北干天，地势清高，有古刹曰佑圣寺。大唐咸通年间建立，碑碣不存，基址犹在，狭隘不能容众，是以明朝司礼监提督太监中轩李公……发心于佑圣寺。自嘉靖十九年起，开发地基，大兴土木，修盖佛殿，……不数年间，轮焕一新，宛然一大规模也。又在于城北谢家营置买金田二顷，永为护寺之用。……嘉靖三十九年岁次庚申仲冬吉日立石。注

明弘治十年（1497）《敕赐慧照寺修建记》：

今都城大市东南居贤坊慧照寺者，寔僧录右□觉义祖庭。佑公成化辛丑得诸永宁□□公故宅，辟为焚修之所。是岁，御马监太监阎公兴特为奏闻。钦蒙宪宗皇帝昭赐寺今额，授公今职。何其预哉。自是阎公并善女蒋氏为大檀越，罄倾囊帛，兼募众缘，鸠工□建大佛绀殿五楹，内塑大佛圣像并二尊者，旁设十八阿罗汉像，皆以金饰，及诸供具。前建金刚殿、山门、伽蓝祖师二堂各三楹，皆全像设。后为方丈五间，翼以廊庑，缭以垣墙。幡幢钟鼓，丛林物务，无不备焉。始成化辛丑，至弘治甲寅，工乃告完，然□碧一新，成兹巨刹，非公因缘遭际，何克臻此。注

清康熙十二年（1673）《重修佑圣禅林十方碑记》：

都城鼓楼西佑圣禅林□，自唐咸通年间，屡经兴废。至明嘉靖十九年，司礼中轩季公重复旧基建寺。庄严圣像，供设藏经，延请松禅师，专修净业。注

明景泰七年（1456）《敕赐妙清观碑》：

妙清观在都城西直门里。原系司设监太监陈日新住宅。日新奉道虔诚，自建真武堂一所，在正统十年正月舍与五华观为下院。观

> 乃守玄冲靖秉承专确志道侍教妙悟静虚弘济真人邵以正所建。以正存心端洁，操履坚贞，和光同尘，惟道是务。故日新钦敬，特以住宅舍为下院也。……为有观额，景泰二年二月二十三日今内官监太监阮仁得奏请，钦蒙敕赐妙清为额。……奈缘殿宇窄隘，未称瞻仰。内官监太监陈谨诚心奉道，默契玄元，累尝捐赀，创建宫观，始终一心，扶植玄教。上亦深知其故。景泰三年四月十七日钦奉圣旨：妙清观与他物料修盖。钦此。谨钦承上命，董督重建。先创山门，次及券门，以致四将殿。中为三清宝殿，后玉虚殿；左清微，右正一二殿及长春、显化二堂。周围廊庑、钟鼓二楼、方丈、道房、庖湢、库庾，神圣像设，供具旛花，靡不完美。金碧辉映，焕然一新。兴工于是年五月十八日，落成于六年十一月十五日。(注)

该碑再次证明，太监捐宅建寺，往往不局限于该太监个人，而是常会涉及众多太监，这可能与该太监的权势和日常交往有关，如上引碑记所载，甚至可以得到皇帝的资助。从碑文记述的庙宇建筑组合来看，上述妙清观的兴建规模十分宏大，建筑工程进行了三年多。如此巨大的寺庙即使得到了皇帝赐予的物料资助，所需的金钱人工也不在少数。由此也可以看出有些太监拥有巨大的财富。但是太监不一定都是巨富，有些太监个人创建的寺院就是比较小的，如下面的例子。

明万历十九年（1591）《翠峰庵碑》：

> 都城西直门内迤南不里许，有庵曰翠峰。司礼监掌监事太监敬斋张公诚创也。公之言曰：……敬皈依檀波罗密，构精舍一区。殿阁廊室，像舍小具，别于田村置房园一所，□地二顷有奇。(注)

上文已经反映出太监兴建寺庙得到皇帝的资助与赐额等特殊关照，表现出太监这个特殊群体在宗教活动中的特殊地位。明朝最高统治者多崇信佛教、道教，并对之加以提倡和保护。但从文献记载中看，明代帝

王又往往整顿、限制佛教，抑制佛教势力的膨胀，禁止私创寺院，以便更好地维护封建统治。而崇信佛教的宦官却不顾国家抑制佛教的政策，在违例度僧、私创寺院等方面极力推动帝后予以方便。他们一方面自己大量修建寺院，另一方面又不断怂恿皇帝兴修寺院。如，正统年间王振唆使明英宗修大兴隆寺。景泰年间，太监兴安“佞佛甚于王振，请帝建大隆福寺”[注]，可与大兴隆寺媲美。明英宗复辟初，曾令停止“内外修寺造塔一应不急之务”，但不久他就准许太监曹吉祥奏请修彰义门广济庵。明宪宗时，太监梁方要求择地重建大永昌寺。明宪宗遂令“相度地基”，“大兴工役，视旧益加广矣”[注]。对于太监个人兴建的寺庙，皇帝更是多方关照，甚至颁发敕旨予以免税、禁止侵扰等特殊保护，表现出明代太监的特权以及皇帝内宫与太监的密切关系。下一碑文就是明确的证据。

明弘治十四年（1501）《正觉寺敕谕碑》：

> 皇帝敕谕官员军民僧俗人等：朝廷之于旧臣，虽其身□已人，犹必悯念而优恤之，以□始终之义。故司礼监太监黄高，历事累朝，实多劳勚。其在皇考，委任尤隆，肆朕毓德春官，奉命日侍左右，朝夕保护，克效勤诚，高□有年。朕念之不置。兹者司礼监太监□安奏称高存日于西城坊买到指挥李信、蒋汉等屋基盖□□寺一所，东至宝禅寺，西至金玉□□□官街，北抵帽儿巷佛殿后，为其祠堂。已赐寺额曰正法。□□西直门外松林莊买到□民尚镛、吴信等起科莊地五顷六十三亩，以供本寺香火。□□买到宛平县□山乡民人余□山等山地一段为坟茔。东至大沟，西至□仁寺，南至大沟，北至□京寺坟。前□□享堂。已赐祠额曰：褒善。安今续为买到下莊白口社民人刘景□等□□地一顷三十亩，以供坟祠香火。前项香火、前项地亩，俱已免其一应杂泛差徭。朕□其日发□有势□□□□□□加侵捐扰害，特降敕禁约，凡官员军民僧俗人等□有□□□皆于其寺□□□□上。有所侵扰者必重罪不宥。故谕。弘治十四年三月初八日。[注]

宦官死后，多葬于寺院，所以他们生前多倾心于修建寺院，也有准备死后葬地的考虑。《明史·宦官传》记载：如太监王彦年将七十，表示自己对佛教“生有重信，没有所依归也”，遂购地建寺，“且卜寿藏，为身后计”。有名的佛教信徒太监兴安“临殁，遗命舂骨为灰，以供浮屠”。可能当时建在城外的属于太监的寺院大多附有为太监们预备的墓地。文献记载，景泰时，内使阮绢阿附司礼监太监兴安，“为嘱管工太监黎贤，擅于内府西海子边作佛庵，及西山等处作生圹、佛寺，盗用官木等料万计”。正德时，“权奸阉人所建庄园祠墓及香火寺观，工部又皆窃官赀以媚悦之”。这些都反映了太监建造寺院与为自己安排坟墓的关系。有一个有趣的旁证，万历皇帝曾特准著名的耶稣会教士利玛窦葬在北京，为他选择的墓地（在今北京二里沟）就在一处由宦官别墅改建的佛寺旁。这似乎也说明了太监所建寺院与墓地的关系。除信佛者外，崇信道教的也会兴建道观并埋葬在道观旁，如成化年间的内官太监陈瑾“素好黄老之学，能通玄范科仪”，先后创建灵应观、玄妙观、妙缘观，并在灵应观后“营建寿藏，以为身后计”。嘉靖初年，司设监太监苏瑾“好读书，犹笃志老庄之学”，死后“窆于宣武关外白云观之后原”[注]。

梁绍杰的《明代宦官碑传录》辑录了永乐以后近九十个明代宦官的墓志铭、墓表、圹志等。从这些碑传中看，绝大多数宦官崇信佛教，因此，刘若愚《酌中志》说：“中官最信因果，好佛者众，其坟必僧寺也。”这应该是太监私人建寺院，尤其是建佛教寺院的一个重要起因。

第三种情况是由皇帝出资，下令修建寺庙，而主持此事并跟随皇帝捐资建寺的也是太监。如：明成化八年（1472）十一月初二日《乐助善缘之记》：“大明成化七年，皇帝自出金帛，僦工市材，重建大隆善寺，加额曰：护国。于是内侍太监等臣，钦惟皇上至善深仁，发乎圣心，不胜欣跃，亦各乐助私财，共成胜事，兹已毕工，特镌名于下方，以示久远者。成化八年十一月初二日立。”[注]碑中列举的捐资内臣有夏时、刘恒等近四百人。碑阴中写道：“朕自登大宝以来，奉天敬佛，无不诚心，近闻禁城西隅有佛刹曰大隆善寺，宣德年间奉佛敬僧，将香殿

一座，数十余间，修盖佛殿僧房，于天顺年间倾颓。朕念佛地，乃出帑金募财结缘，以成胜事。命太监二员：黄顺，覃勤谨率监督内官杜坚等十三员及侍郎等官，蒯祥等各色巧匠千数余人，自成化七年九月初八日兴工，次年十一月初二日毕工。黄顺，覃勤等承命以来，夙夜匪懈，今幸落成，不可无记，复志碑阴，庶使后来感圣恩之隆，渥思报本于万一云。计监造太监一员杜坚，内官郑真、杨旺、周怀、王庞、卢连、曹桧、杨春、麻俊、吉英、杨旺、陈鉴、林厚，本寺住持左觉义常秀，右觉义思忠。”[注]

明嘉靖三年（1524）的《显灵宫碑》，是皇帝亲自颁布的一道敕文：“首敕礼部，即城之西辟祠以祀赤心忠良王元帅者，载诸国典，以示不朽。命高士周思得偕其徒周道宁以主之。......乃命内官监太监崔文相弥罗阁之后左，诹日饬材，督工营殿，门以五计，扁曰：昊极尊明殿。东辅窿君，殿曰昭德。西弼王师，殿曰保真。南创龙虎殿，曰统元圣境。前辟重门，曰嘉庆福地。各殿之中治铜范金为像，并绘其出处圣化始终之大于垣壁。......大明嘉靖三年岁次甲申月日。”[注]同时树立的嘉靖三年《御制敷祀文碑》中也记录了具体的建筑情况[注]。

明成化十三年（1477）《敕修汉寿亭侯庙碑》：

> 成化丁酉春二月初吉，皇上申命内官监太监宿政董众工，发群材，重加修葺。朽者更之，腐者易之，欹者正之，缺者补之，漫漶者增饰之。涂以丹漆，传之藻绘。……凡供用之器，罔有不备。庙后嫌于窄隘，复命太监金辅赍内帑白金若干，偕宿政市居民房地展之，并付本庙永奉香火。[注]

明万历三年（1575）《普安寺重修碑记》：

> 恭惟慈圣皇太后睿智天纵，默会斯道，崇敬佛教，以祈庇佑。

特于西城河槽西地方有梵宇一区，名曰普安寺。建自国初，历至嘉靖年间，有高僧宝藏禅师者驻锡于内，讲演经纶，导人为善。因之重修者，则前总督东厂司礼太监龙山黄公即司礼太监李公，御马太监梁公辈也。……兹者皇上纯孝养志，仰体无违。万历二年四月初十日奉承懿旨，发帑金，命令总督东厂司礼监掌监事太监双林冯公督委官匠，夙夜匪懈，奉命惟谨将寺之殿宇方丈悉皆重修，绘塑佛像，继又发帑金益造藏经殿五间，两禅房二十间。于万历三年二月内兴工，至本年五月内落成。注

碑阴记载了“□汉经厂掌□内官监等衙门太监等官和御马监等衙门太监等官”达数百人注。看来在帝后们发愿由官方出资修建寺院的活动中，后宫的宦者们都会积极参与捐资协助，以求得皇帝的好感。

以下一件碑文表明，当时权倾中外的大太监冯保也是这样在监督建寺工程后，再出巨资为皇帝建造的佛寺锦上添花的。

明万历三年（1575）《重修普安寺碑记》：

普安梵宇乃京都胜刹，亦有年矣。其始建之于宋，重修之合□□□我皇上天纵纯孝，仰承圣母志意，命司礼监掌监事太监双林冯公督责群役，发帑鼎新，增拓规制。……（冯公）于是慨出奉余，务求备美，印造藏经一藏，盖沐浴堂二座，置买庄地三顷有奇，造房舍百十余间，普筑环寺墙垣若干，又续盖房室若干，周悉曲尽，不可胜举。注

此外，我们还可以见到一些太监积极参加社会上的宗教结社活动。例如《护国关王庙义会碑记》中记载，嘉靖四十五年（1566）仲夏吉日，“会首常友者，乃工部文思院副使也。嘉靖壬子年，始恭率善众，秉诚协力，各捐己资，每岁遇圣诞之期，进献冠带、束带、袍服、香

烛、祀礼祭物，修设斋醮”[注]。参加义会的也有御马监监署甲字库事李胜这样的太监。工部文思院是为宫廷制作各种专用器具的，太监与文思院的官员可能就是在公事乃至日常的交往中结识并共同结社的。正如有学者已经指出的那样，宗教活动是太监与官员交往并建立关系的一个重要平台。

太监的宗教活动不拘大小，除了修建庙宇这样的大规模功德之外，就是树立神像、修建寺庙道路沟渠这样的较小型功德活动也有他们的参与。如以下碑刻中的记录。

明嘉靖四十五年（1566）《新建土地神祠碑记》：

> 粤昔成化庚子仲春望日，内官监右监丞张高于京都阜则坊□南隅创造土地尊神石像一座，徒露周原上，无覆冒。[注]

明嘉靖三十八年（1599）《司钥库甲字等十□字库署库事内□监太监等官重修护国天王殿钟鼓楼门楼神路沟渠等□碑记》，记载了司钥库署库事内官监太监□□等、甲字库署库事内官监太监徐登等、乙字库署库事司秩监太监王相等、丁字库署库事内官监太监李朗等一百多人[注]。

《日下旧闻考》有关北京城市中寺庙的情况记载中，提及很多内城的寺庙是由明朝的太监捐资、捐宅兴建的，或者太监参与了兴建庙宇的过程并起了重要作用。其中很多记载的根据也是当时尚存的碑刻。例如：

> 卷四十三：“正统十三年二月修大兴隆寺。寺初名庆寿，在禁城西。金章宗时所创。太监王振言其朽敝。上命役军民万人重修，费至钜万。……督工太监尚义、工部右侍郎王永和，内官黎贤、主事蒯祥、各赏钞有差。”（《明英宗实录》）

卷四十五：“法华寺在今豹房胡同，明景泰中太监刘通舍宅为寺。天启中重修。诏赐藏经玺书，有大学士黄立极碑记。景泰三年六月，命建大隆福寺。役夫万人。以太监尚义、陈祥、陈谨、工部左侍郎赵荣董之。”（《明典汇》）“京师巨刹，大兴隆、大隆福二寺为朝廷香火院，余皆中官所建。”（《菽园杂记》）

卷四十八：“（智化寺）乃故太监王振所建。天顺初赐振碑文，历旌忠祠于寺内，以僧官主之。”（《明武宗实录》）“永丰观在烧酒胡同，……有成化三年户部尚书薛远撰碑，略言景泰五年七月明太监阮通时建，赐额永丰。”

卷五十一：“万安弘慈广济寺碑：景泰间人有得佛像及石龟石柱于土中。……尚衣监太监廖屏以闻，赐额曰弘慈广济寺。天顺丙戌岁也。”（《弘慈广济寺》）

卷五十二：“成化二十二年冬十月复建大永昌寺。……太监梁芳请更择地建之。乃令工部左侍郎杜谦等相度地基，得故广平侯袁瑄宅。时瑄家已失侯，瑄妻固请以宅献，而托芳请袭侯。芳言于上而许之。”（《明宪宗实录》）宝禅寺……即元大承华普庆寺也。成化庚寅，供用库内官麻俊买地治宅，掘土得赵承旨碑，始知为寺基。乃复建佛殿，山门廊庑厨库悉具。”（《蓟丘杂抄》）

卷五十三：“陈鉴正觉寺碑略：御马监太监韩谅赐宅一所。在宛平县发祥坊，施于善人郑道明。于成化三年春创建佛殿，……韩谅奏闻，敕赐正觉禅寺。”（《五城寺院册》）

卷五十四：“慈隆寺在金台坊酒醋局外厂东。万历二十二年御马监太监高勋修建。”（《寄园寄所寄录》）

卷五十五：“灵佑宫，（万历癸丑）司礼监魏学颜辟地数十亩，建阁一，为殿五，请于朝，赐额曰护国灵佑宫。（《行国录》）仁寿寺，（万历元年）……内官张朝因宫女陈秋相闻之仁圣太后，遂捐资属司礼监冯保建寺，始于是年四月。明年正月赐额曰仁寿。”（《析津日记》）

以上碑刻记载虽然还不能反映出北京内城所有庙宇与太监的关系，但是已经从众多方面证实了明代太监与宗教的特殊关系，揭示了他们大力修建寺庙，从而在北京城市建筑与宗教生活中所起到的重大作用。其中涉及的很多材料还可以更深入地研究，限于篇幅，就留待以后的工作了。

---

1. 程恭让：《明代太监与佛教关系考述》，载《首都师范大学学报（社会科学版）》2002（3）。
2. 《重修天王殿宇碑记》，见北京图书馆金石组编：《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第57册，郑州，中州古籍出版社，1989年，91页。
3. 《重修真武庙碑记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第57册，83页。
4. 《织染所真武庙记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第52册，115页。
5. 《真武庙重修碑记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第56册，147页。
6. 《真武庙重修碑记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第56册，148页。
7. （清）张廷玉等：《明史》，北京，中华书局，1991年。
8. 《真武庙重修碑记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第56册，59页。
9. 《义勇武安王庙记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第56册，102页。
10. 《重修义勇武安王庙记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第58册，129页。
11. 《重修纯阳吕公祠记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第55页，180页。
12. 《重修普安寺功德碑》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第56册，109页。
13. 《重修延福庙碑记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第55册，186页。
14. 《重修古刹翊教禅寺碑记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第57

册，52页。

15. 《普安寺重修碑记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第56册，111页。
16. 《敕赐宝禅重修记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第55册，122页。
17. 《重建寿明寺碑记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第54册，4页。
18. 《敕赐法华禅寺记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第52册，113页。
19. 《敕赐正觉禅寺碑记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第52册，113页。
20. 《永泰寺碑》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第52册，63页。
21. 《敕赐清虚观记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第51册，190页。
22. 《敕赐广济寺碑》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第52册，155页。
23. 《敕赐普恩禅寺碑记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第52册，132页。
24. 《重修佑圣寺碑记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓片汇编》，第56册，48页。
25. 《敕赐慧照寺修建记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第53册，56页。
26. 《重修佑圣禅林十方碑记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第63册，35页。
27. 《敕赐妙清观碑》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第51册，198页。
28. 《翠峰庵碑》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第58册，11页。
29. （清）张廷玉：《御定资治通鉴纲目三编》，卷11，台北，世界书局，1988年。
30. （清）于敏中等：《日下旧闻考》，卷52，北京，北京古籍出版社，1981年。
31. 《正觉寺敕谕碑》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第53册，81页。
32. 见梁绍杰辑录：《明代宦官碑传录》，香港，香港大学中文系，1997年。
33. 《乐助善缘之记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第52册，96页。
34. 《乐助善缘之记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第52册，97页。
35. 《显灵宫碑》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第54册，115页。
36. 《御制敷祀文碑》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第54册，116页。

37. 《敕修汉寿亭侯庙碑》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第52册，129页。
38. 《普安寺重修碑记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第57册，21页。
39. 《普安寺重修碑记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第57册，22页。
40. 《重修普安寺碑记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第57册，24页。
41. 《护国关王庙义会碑记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第56册，121页。
42. 《护国关王庙义会碑记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第56册，128页。
43. 《司钥库甲字等十□字库署库事内□监太监等官重修护国天王殿钟鼓楼门楼神路沟渠等□碑记》，见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第56册，42页。

第三章

一座庙的命运

庆云寺小考[注]

［法］吕敏（Marianne Bujard）著
鞠熙 译

庆云寺，坐落于北京皇城内，景山后街西北[注]，初创于1601年，建立者为明代宫中执匠役之太监。明清两代时传道教，初名“三圣神祠”，继之更名为“火神庙”。在近四百年的历史中，它一直为太监所管理，但清乾隆时期内务府官管寺庙名单中亦记其名，直到1937年被卖予一位年轻的尼僧。自此之后，庙更名“庆云”，传佛法，并曾供奉广济寺住持显宗之母的神主，而广济寺正是北京城内最重要的佛教道场之一。

此小考研究得益于“北京旧城寺庙碑刻与社会史”项目组搜集到的资料，主要目的是追溯这一小型祭祀场所的历史命运，从某些方面来说，庆云寺的命运也是北京城内其余数百座相似小庙的缩影。在这里，我们能看到祭祀地的数次更名、宗教人员的种种变化——时而为尼僧，时而为道士，以及支持庙宇之信士团体的更新：在维系庙内原有香火的同时，他们有时也增加新的神祇。我们还能看到围绕寺庙产权的争端。这些都是历史上北京宗教场所中的常见特点。

为重构庆云寺（即火神庙）的历史，本研究使用了以下几类资料：首先是碑刻拓片，原刻在四通刻石的正反面，但实际应为六则碑文，分别刻于1601年、1757年、1810年、1830年、1907年和1942年[注]；其次是18世纪时清僧录司的两份登记手稿，清代内务府奏案，民国政府档案以及现场调查记录；最后，北京地方史志中对此庙虽有记载，但仅有寥寥数语，只提及其所在地而已[注]。

一 1601—1907年：太监修建并管理的寺庙

众所周知，在北京及其周边地区寺庙的创建与重修中，太监发挥了举足轻重的作用。韩书瑞认为，有明一代，太监不仅修建了京城一百四十座寺庙，还资助了另外二百九十三座[注]。我们搜集到的北京内城寺庙碑刻也证实了太监的重要性：自元代到民国的六百余通碑刻中，有九十三通上记载了太监捐助者的名字，涉及寺庙五十五座。其中，明代碑刻有六十二通，记载了当时太监捐助寺庙的多种方式。清代碑刻只有二十六通，这显然与内务府管理制度改变，致使太监影响力减小有关。而这二十六通中，又有十七通刻立于19世纪之后，显示出太监参与宗教活动的复兴。

我们关注的这座小庙创建于明万历二十九年（1601），位于内官监胡同南头。胡同以“内官监”所在而得名，这是明代掌管宫廷器作的机构，由一系列为皇家服务的作坊组成。《日下旧闻考》记载其地有“黄瓦门营造库、米盐库、油漆作、外铁作、婚礼作、东行、西行、西瓦厂、石厂、黑窑厂、神木厂、铸钟厂、供应厂、备用厂、金殿厂、稻田厂、蜂窝厂、东花房、马鞍房、琉璃局、外冰窨等名目”[注]。事实上，不仅是内官监胡同，皇城以内、景山东北的区域都布满了皇家工场、供局和作坊，并由不同的太监机构管理。于敏中列出的这些机构和地点，来自此区域中一座古寺——大佛堂内的碑文记载（详见图1），此碑也许是在记录寺庙重修捐资者的来源地时，提及这周围诸多机构。虽未详细说明，但于敏中也使用了火神庙内最古老的一通石碑——记载其创修始末的明万历二十九年（1601）《三圣祠碑》，在上述名单中增加了“花炮局”一名。其实，这通碑上原本写的是“火药职司”（或名“火药局”）下属众多“烟火花爆”作坊，而正是这些作坊中的太监创建了火神庙。

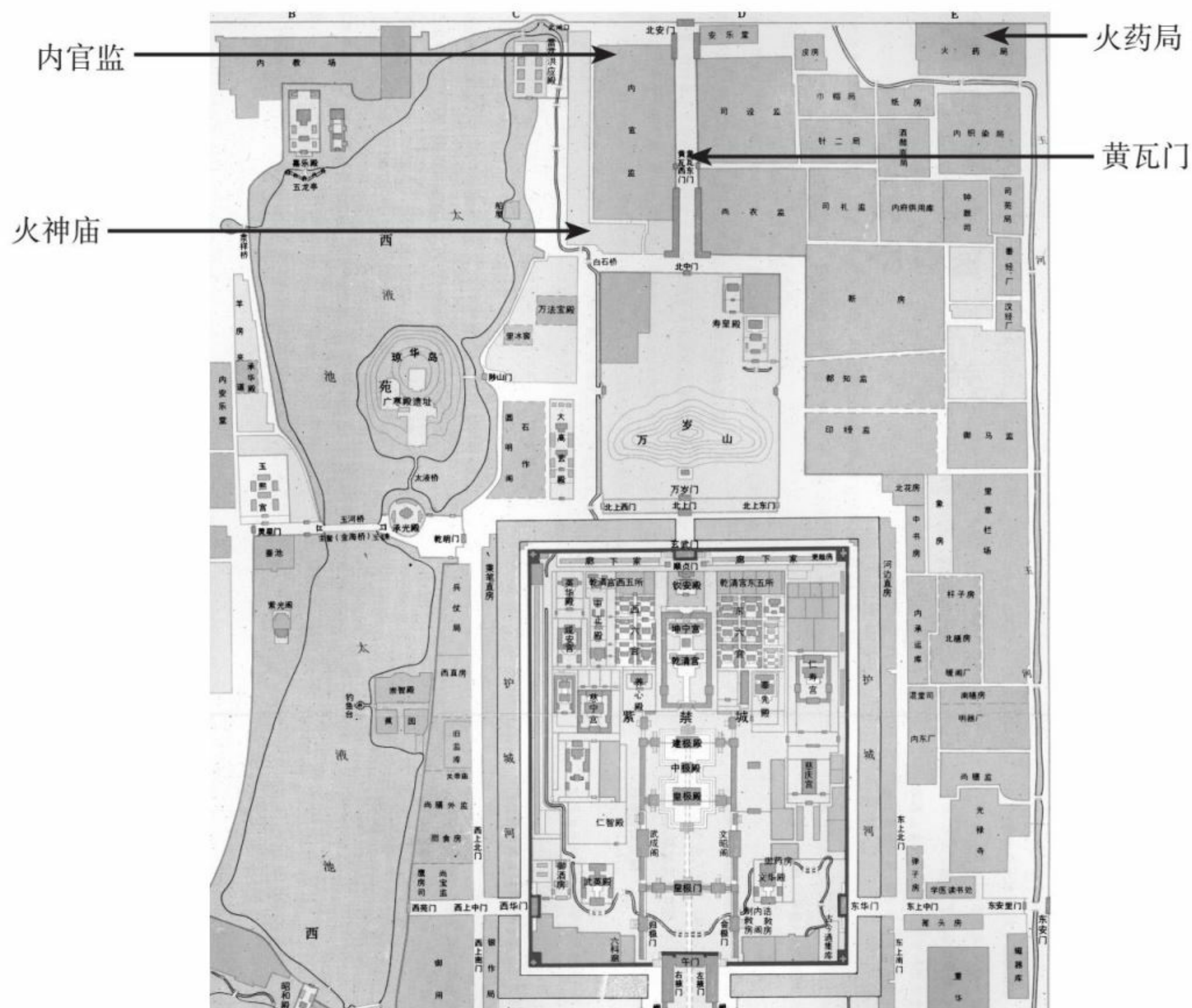


图1 紫禁城外东北由太监管理的作坊与供局

据1601年《三圣祠碑》记载，时内官监总理太监王勋，久已发心建造神祠，以供奉护佑诸作的神明，更思应于靠近粮仓或火器之地祭祀火神，以防火灾发生。故于火药职司内择吉地、建庙宇，于1601年农历三月初一动土，是年五月十五日竣工。庙内奉火神（南方荧惑火德真君）、王灵官（赤心忠良隆恩真君）和关帝（护国崇宁至德真君）三圣，即道教中的三位“真君”。二十一位捐赠者的名字被刻在碑阴上，其中包括六位内官监的总理太监、五位火药作掌作和十位司房所官[注]。这一时期的明代太监机构共分十二监、四司和八局，火药职司属这八局之一的兵仗局治下[注]。此《三圣祠碑》很好地反映出捐赠者之间的等级秩

序，因为内官监太监的名字居于顶端，继之为火药作掌作，最后才是数目最多的各作坊司房所官（参见本文附录的碑文录文）。

总之，此庙建立全赖近邻几处太监之功，而职所地点相邻，似是这些太监之间的主要联系。如果我们考虑到工程进度的神速，就算是为了彰显修造者的勤勉与虔诚而有意夸张（两个半月即告完成），此庙也不可能规模宏伟，而只会是座小型寺庙。

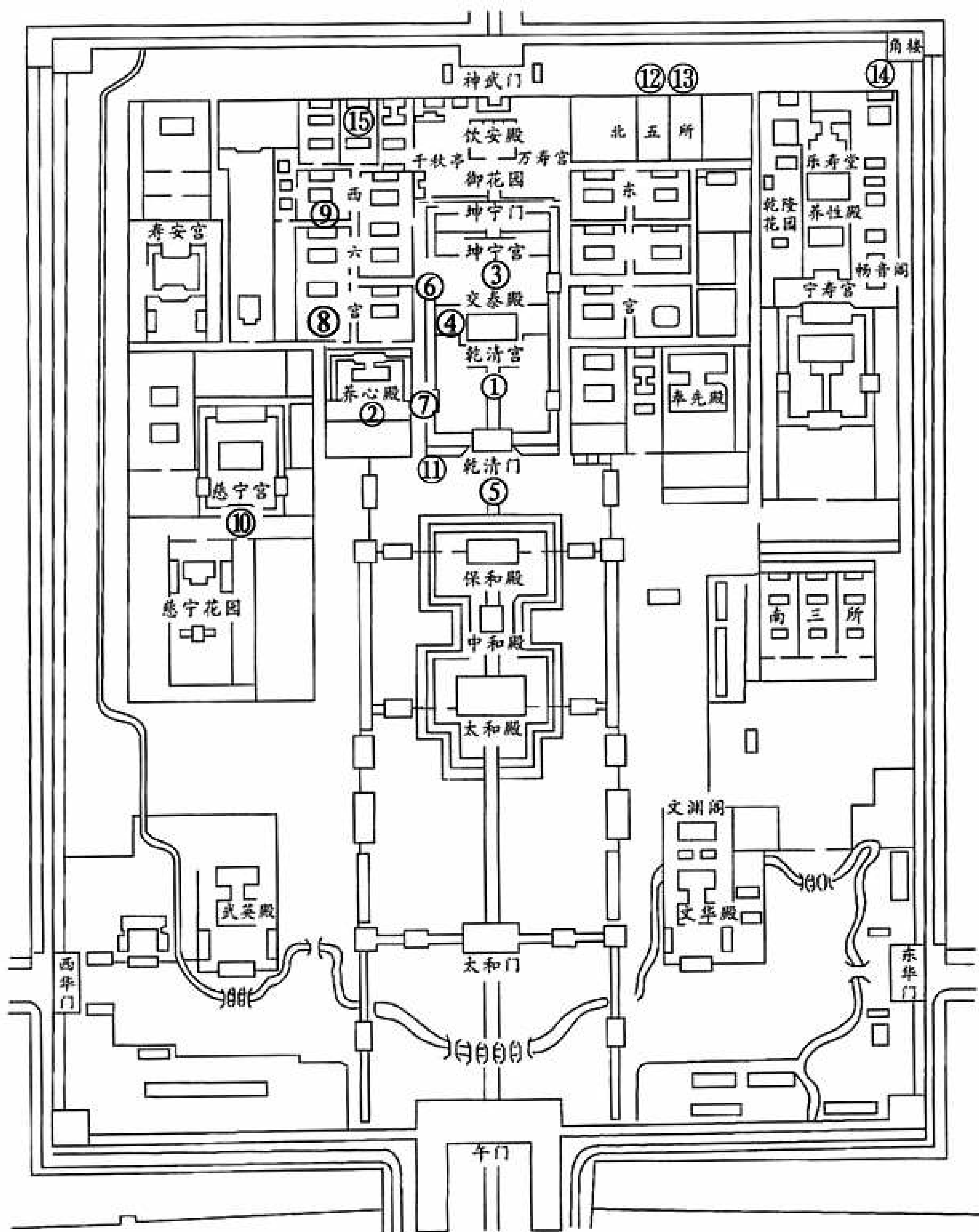
一百五十六年后，清乾隆二十二年（1757）寺庙重修时，此庙被称为三圣祠，但这次的捐赠者却不见诸碑铭[注]。记载修建过程的碑文，仅占一通碑石阳面的上部，其余部分另刻两则碑文：碑阳下部为1830年修庙时的捐赠者姓名[注]，而碑阴刻的是1810年的捐赠者名单[注]。

虽然1757年《重修三圣祠碑》中没有提供捐赠者的身份信息，但从1929年北京特别市公安局的调查记录中，我们仍能觅得蛛丝马迹。1929年的调查表中记载，庙山门石额曰“敕赐火神庙”，下落款为“乾隆丁丑年（1757）秋七月吉旦”[注]，恰为是年重修的一个月前。“敕赐”是朝廷嘉奖寺庙的一种方式，虽不涉及物质利益，但作为一种荣誉的标志，很多寺庙仍然追求这种封号。有可能当时此庙的功德主已为皇帝近侍太监，故他们能求得皇帝恩赐庙名，但如果认为重修就是为了庆祝和纪念此“敕赐”大事的话，我们又无法解释为何重修后刻立的石碑不使用新的庙名，而仍称其为“三圣祠”。无论如何，据乾隆三十五年（1770）五月二十二日内务府的奏案记载，“火神庙，坐落西板桥，住持僧湛泰，山门一间、殿宇三间、禅房十间”，并已属于七十二处官管寺庙之一。而当时，火神庙并无“租典、践踏、污秽情弊”等现象，可见其管理应足够严格[注]。

1810年时此庙再次重修，这次是由两处太监首善其事。首先，是获宫殿监官衔而在乾清宫当值的太监。乾清宫属“内朝”三大殿之一，曾用作接见大厅[注]，来自这里的捐赠者被分成三等，记名于碑石右侧。宫殿

监都领侍及他的两位副手为首，中为十位执首侍，最末有四十六个太监记名，他们没有宫殿监的官衔，仅是乾清宫的普通太监。碑石左侧，另刻来自养心殿的太监人名。养心殿位于乾清宫西南，是皇帝居住和处理国家政务的地方。这里的太监捐赠者们分两等，三位首领居于顶端，下面是四十六位不分品级的太监。虽然不是居于太监官阶的顶层，但1810年首倡重修火神庙的这些太监，全都是直接接触皇帝的近侍，而火神庙也有可能从这种关系中获得了好处。

继1757年和1810年的两次重修后，碑文还记载了1830年的第三次重修。此次的发起人包括紫禁城中数处宫殿的大太监，以及养心殿中负责打扫与维修的四十余名小太监。大太监多刻名于第一排，其中养心殿三人、坤宁宫（位于“内朝”之北，为皇帝大婚之所）二人、弘德殿（位于乾清宫正西，为皇帝读书处）一人；各宫门处太监首领中记名的有三人，包括乾清门（“内朝”南门）一人、隆福门（“内朝”西门）一人、遵义门（养心殿东南方小门）一人；另有二名太监为西边后宫六殿中的当值者，一来自启祥宫（也叫太极殿，位于养心殿正后方），一来自咸福宫（位于启祥宫之北）；最后，捐资者中还有一个是慈宁宫（皇后寝宫，位于养心殿之西）的太监。除了上述各殿和诸门处当差的太监外，其余捐资者中，有的来自奏事处（位于军机处北邻，后者乃朝中重臣的办公地点）[注]，有的来自敬事房[注]和四执库（此二处均位于禁城北部、御花园东），还有一位来自兆祥所（为嫔妃家人入宫探亲之所，近东北角楼处），一位来自熟火处（其职能是照看遍布禁城的铜锅或铁锅，随时添水以防火灾）。第二排中只有两名大太监，均是北小花园（乾隆住所西的消闲之所）的太监首领。除此之外，第二排和第三排所刻的四十余名捐资者，全是养心殿内的普通太监。



1. 乾清宫；2. 养心殿；3. 坤宁宫；4. 弘德殿；5. 乾清门；6. 隆福门；7. 遵义门；8. 太极殿；9. 咸福宫；10. 慈宁宫；11. 奏事处；12. 敬事房；13. 四执库；14. 兆祥所；15. 重华宫

图2 宫殿布局

当我们检视1830年重修碑上所刻太监名衔时会发现，他们大多来自养心殿，这表明他们直接为皇帝服务。同样，凡在“内朝”任职的太监也可被看作皇帝近侍，其余的则主要服务于皇后和妃嫔。从地理上说，所有碑文中提及的地方都相去不远，因为它们聚集在不到二百平方米的区域中，只有一处宫殿稍远，位于此区域的最北端。虽然绝大部分的养心殿太监身份卑微，但他们与其他宫殿、值所和司局的太监所共同形成的群体，仍然掌握了一定权力。这几十位太监对寺庙的捐赠，成为火神庙庙产丰厚的保证，它因而有能力延请两位常住僧人在庙焚修，二僧姓名也列在碑末，居于众太监之后。

比较1810年和1830年的两通重修碑会发现，如果说1810年来自乾清宫和养心殿的捐赠者数目大概相等的话，那么1830年时，火神庙几乎已完全变成了养心殿太监的私产，碑文中再也不见乾清宫太监的姓名。更进一步说，1810年的重修碑上，两宫太监分列两组，各占碑石一半，且各自拥有不同的主持，似乎正暗示了两个群体之间暗藏的争斗。也许就在1810年到1830年间的某一刻，双方之间不稳定的平衡被打破，一方驱逐了另一方，火神庙随之成为他们的专属祭祀地点。1810年捐资的四十六名养心殿太监中，有十三人的名字再次出现在1830年的碑上，其中，有七人仍名列次行，即在养心殿内身居末职，有二人成为养心殿首领，另有四人调职他处，并也已经晋身高位。总之，有超过四分之一的养心殿太监在二十年间延续了对火神庙的捐赠，也许是同侪共事和工作地相邻等因素，使他们始终组织在一起。

虽奉道教神灵，但火神庙却为僧人修行之地。实际上，1810年乾清宫太监的焚修僧湛泰，就在18世纪末的僧录司庙册中被登记为火神庙住持。我们使用了两种僧录司庙册[注]，其登记范围包括北京及郊区由佛教僧尼住持的庙宇。第一种登记于清雍正六年（1728），第二种的确切登记时间不详，但应在1769年之后，因为这是该庙册中出现的最晚时间。

1728年的庙册名为《六城寺庙清册》，共登记寺庙一千六百七十五座，设有七栏：寺庙名称、地址、殿宇、禅房、住持、徒孙和辈分。清册上的寺庙分为六组，每组各由一位在僧录司任职（左右讲经除外）的僧人负责。乾隆时的庙册名为《八城庙宇僧尼总册》，共登记寺庙二千二百四十座，分三栏登记寺庙信息：地址、名称和住持姓名。此庙册被分为八区，与僧录司的八座相匹配，但是八个区的负责人名字却不见于此清册。虽然这两种庙册都非常简要，但在其他数据阙如的情况下，它们对于确证庙宇的存在仍然非常有用。

在1728年的《六城寺庙清册》中已见火神庙登记，这表明至少在此之前它已为佛教僧侣住持。登记信息表明，此时它有殿宇六间、禅房十间，住持法号通喜，与其同辈通佩同住庙中。乾隆时的《八城庙宇僧尼总册》中，记其住持法号湛泰，地址为西板桥——这与寺庙今址更为接近。综观这些数据，此庙虽然规模、格局变化不大，但名称却不固定：17世纪和18世纪的碑铭上常称其为“三圣神祠”或“三圣祠”，而庙册中却都记名为“火神庙”。与此相反，其住持却相当稳定。在我们收集的资料中，住持湛泰之名出现了三次：先是1769年后的《八城庙宇僧尼总册》，然后是1770年的内务府档案，一直到1810年的《三圣祠题名碑》。这表明，湛泰和尚住持此庙三十余年之久。

清光绪三十三年（1907）的《火神庙碑》是目前找到的该庙中最后一通太监立碑，除了沿用“火神庙”之名外，此碑主要确定了该庙及其北邻三官庙[注]同属重华宫太监公产一事[注]。重华宫，坐落在紫禁城北墙附近、御花园以西，曾是乾隆登基前的住所。后除慈禧曾短暂居住过数日外，这里似乎不再有人居住，仅有数名太监在此负责修理维持[注]。三官庙比火神庙更小，仅占地五百平方米左右，房屋共十一间，中只一间大殿，供天、地、水三官泥像三尊。此庙中不见碑石传世，但在1750年左右乾隆皇帝下令绘制的《京城全图》上，已见其标注[注]。

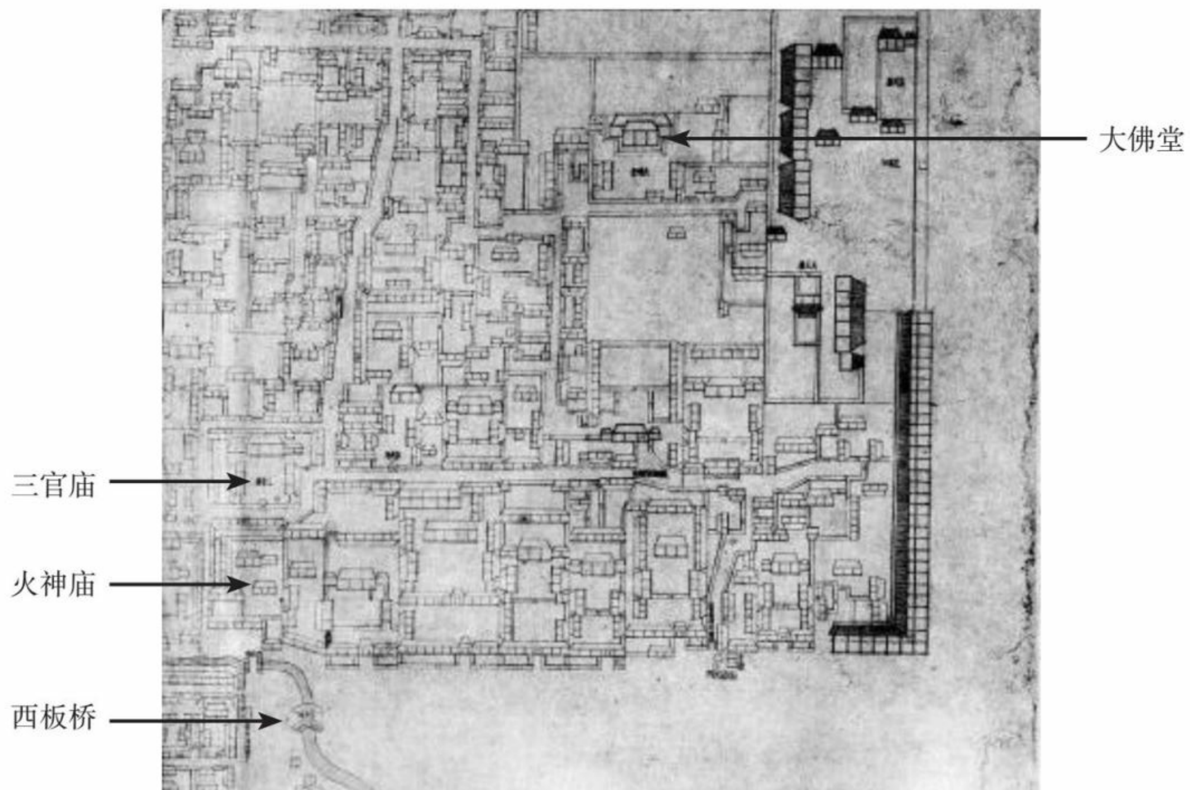


图3 1750年《京城全图》细部

1907年《火神庙碑》中有三十余位太监署名，立碑的主要目的是确认署名者拥有寺庙产权。碑文先颂火神护佑之功，督促信徒应虔诚祭祀，然后说：

> 兹西板桥路北旧有火神庙一所，原为吾辈重华宫之所修葺……。又址外之北有三官庙一所，亦归此庙管辖，特恐年沿代远，久即荒芜，爰集同人，共立此石，庶后之仁人君子，岁时致祀，睹物思情，俾神灵有所凭依，亦吾辈之所深幸也。

碑阴题名，首列三人：一名太监总管及二名首领，后镌二十七人姓名，其中张进兰和王兰山二人，我们还会在民国档案中遇到。

二 1927—1937年：变动中的传承

民国时期曾有两个机构先后负责过寺庙登记：1929年时为公安局，1932—1939年间为社会局。它们留下的记录提供了寺庙格局、法物、所有权更替及居住者的信息。在官方眼中，火神庙乃道教寺庙，有道士李元贞在庙，他和张进兰本人一样，都属于道教全真派分支霍山派——一支为太监所创立的道教门派，另有太监刘滋修负责照管。此时火神庙占地约八百平方米，有殿宇群房十四间，庙产估价约八百元，部分庙房出租，张进兰每年收租三十六元。据北京市档案馆编辑出版的寺庙数据记载，庙内神像有三尊：火神、王灵官和关帝，正是明末此庙在建立之初时便已崇奉的“三圣”[注]。国立北平研究院于1930—1931年间调查北京寺庙时，更详细地记录道：“神像泥塑，坐高四尺；马童二人，站高四尺；周仓、关平等六像侍立。”[注]国立北平研究院的调查记录中，还提及庙内有锡五供三份、铁五供一份，乃光绪十九年（1893）营造司锻作；圆形铁香炉一口，造于雍正六年（1728）；铁鼎一座，高丈余，铸于乾隆二十三年（1758），有铭文记曰“同种福田”，后有若干太监记名[注]。遗憾的是，调查者没有详细记录太监姓名，但非常有可能就是前一年捐资重修寺庙的同一批太监。

在1929年公安局的登记档案中，张进兰自称火神庙是他私产，于1896年由杨林处继承得来，与另一太监祁顺全共同管理。1901年祁顺全去世后，张进兰成为唯一的庙主[注]。而在稍早些（1928）的另一份声明中，火神庙铺保[注]——鼓楼南地安门外主要商业街上的某毡帘铺[注]——却声称，张进兰于1896年购得此庙，并于光绪年间和1917年两次重修[注]。公安局的记录也表明，张进兰同时拥有北邻三官庙，将其租与喜轿铺用作堆房，每年租金二百六十四吊[注]。此喜轿铺的铺掌张振卿，1931年时也成了火神庙的铺保。1933年，张进兰从社会局和公安局处正式拿到庙照。

火神庙及其近邻三官庙，从清末时的太监公产变成其中一人的私产，这有可能是因为其他同僚已相继去世，但也可能因为此人将其他人排除在庙产权之外。无论是声称继承还是购买得来庙产，张进兰都违反了1907年《火神庙碑》上的说法，碑文中明确记载，寺庙公产权不容更改，共同拥有它的太监姓名也刻在石碑背面。

实际上，张进兰也曾两次面临他人要讨回公产的挑战。第一次来自王兰山：一个同样记名于1907年石碑上的太监。1933—1936年，因为宣称自己拥有和张进兰同等的权利，王兰山的名字在两座寺庙的档案中均不断出现。社会局认为王兰山的说法与1929年公安局记录不符，故展开调查，之后认定，张进兰和王兰山同为寺庙“管理人”，取代了前者为“庙主”一说。1936年12月3日王兰山去世后，火神庙所有权纷争更加复杂。王兰山遗孀王文氏以张进兰长期不在庙，而在天津附近原籍居住为由，要求获得火神庙和三官庙的所有权，并找到本街煤铺作保[注]。她的申请被驳回，原因是张进兰作为合法的管理人，当时仍在人世。其后，张进兰又反诉王文氏，以1914年在他名下的庙产文契为证据，控告王文氏欲夺庙产。经过双方对质和审议后，社会局决定采取折中，同意张进兰和王兰山遗孀共同管理寺庙[注]。

1937年，火神庙的房产、法器与神像一同被卖给二十九岁的尼僧宽玄。在调查寺庙买卖详情时，社会局调查员和张进兰、王文氏之间有如下对话：

（民国廿六年五月廿七日火神庙张进兰、王文氏问话记录）

问：火神庙是否你们私有之庙？有无契据？

答：是我们祖遗之庙，并经进兰补税红契，此项契纸被张书田盗去，曾在法院起诉，向只到案一次，后来即不到案，经法院判决此庙是我们的庙。契纸终未要回。

问：此庙是否你与王文氏共有之庙？

答：我与王文氏之夫王兰山同有。王兰山已死。

问：此庙让与宽玄接管，是否你们情愿？

答：我们因无力修理，且都要回原籍居住，所以情愿让与宽玄接管，此事由梁居士介绍，并无代价。

问：宽玄是否出家人？

答：他是一个幼僧。

问：来呈所书证明人是何人请的？

答：均系宽玄请的，与我见过面。

问：将此庙让给宽玄有无他人争执？

答：并无他人争执，将来如有他人争执由我承当。

问：法院判决书带来否？

答：带来请验。（计验判决书三件，暂存）

问：短少廿四年一月廿二日简易庭判决书一件[注]。

答：原来就此三件，那一件不知是否法院未曾送到。

这段对话暴露出在寺庙动荡的传承过程中另一重要事件：张书田盗走寺庙契据。张书田是太监张燕喜之弟[注]，此庙契于1933年由社会局发给张进兰[注]。档案中保存了这一事件的三份相关文件：1935年3月，法院要求张书田腾退庙房、归还庙契和缴税收据，以及清偿诉讼费的判决书；1936年12月10日，同一法院的新命令，在维持原判的基础上，更正了之前关于寺庙地点的小错误；最后，还有1936年3月6日《北平晨报》上的一则小布告，声明张书田盗走的庙契作废，法院判决庙产归张进兰与王兰山共同所有[注]。

虽然张书田从未归还契约，但他还是把寺庙腾空，使得尼僧宽玄能顺利购得庙产。在批准寺庙交易之前，社会局先于1937年8月传讯了三

座寺庙鹫峰寺[注]、法源寺[注]和广慈寺[注]的住持。在庙权更迭之前垂询同宗诸山长老，是民国政府获得大寺院僧伽支持和保证的常见方式。从询问记录中得知，出售寺庙的中介人梁涤尘，可能就住在火神庙斜对面的长椿寺内[注]。从1947年的户口登记簿中，我们得知了宽玄俗家父亲的身份，他名叫傅文和，时年六十七岁，曾开设文和花生店。直到1947年，他还与女儿宽玄、宽祺一同居住在火神庙中，同住庙内的还有一个年轻学徒及一家租户[注]。

三 1942年：寺庙的全盛期

宽玄曾是广慈寺住持演缘之徒，入主火神庙后，她将庙名改为“庆云寺”，一为符合佛教传统，二因庙近景山，取日出山侧、薄雾环绕之意。她还把释迦主佛供在大殿内，让火神居于旁侧，成为护法神。此后两年，庆云寺依次添修院墙、屏门，修理庙旗、后墙，最后又添盖了三间中殿，这些修庙申请均得到社会局的正式批准[注]。

1942年寺中新立《重修庆云寺碑》表明，这处原本平凡的小庙在五年之中发生了显著的变化[注]。碑文中显示，该寺曾得到了不少北京名人，包括佛教名僧和知识精英的关注、探访与支持。

在中国古代，撰写碑文者通常是较有身份的朝廷官员、知名文士以及博学儒生，《重修庆云寺碑》也继承了这一传统[注]。撰碑人马振彪，安徽桐城人，生于19世纪末，20世纪60年代逝于北京。作为《易经》研究大师马其昶（1855—1930）的侄子和学生，他也是《易经》专家，并曾在北平中国大学国学系执教。他生前未出版任何著作，庆幸的是，一个学生保留了他思想的精华——《易经》研究的书稿，1993年这些收藏在福建师范大学的手稿被重新发现，2002年整理出版[注]。马振彪平生治学“两耳不闻窗外事，一心只读圣贤书”[注]，但他为庆云寺撰写的碑文，

则显示了他另一种学问旨趣和对宗教的虔诚。实际上，马振彪也在宏慈佛学院中任教，后者是广济寺住持高僧现明（？—1941）在1924年创办的僧侣培训学校。在1924年的《宏慈佛学院院刊》上，马振彪被登记为常任教师，并向全体学生致了祝词，在次年出版的分册中，他又以保护佛教为题，作诗为记[注]。

在《重修庆云寺碑》中，马振彪开宗明义地从自己读《法华经》心得说起，称颂佛教第一位比丘尼瞿昙弥——释迦牟尼之姨母的事迹，继而引申至一心追慕瞿昙弥的尼僧妙道，追溯其苦节清修、朝山礼佛的一生。她“徒步荷担，瓶钵随身”，独往各名山道场朝圣，更“远诣缅甸大金塔瞻舍利，复至云南祝圣寺，听虚云禅师（1840—1959）讲楞严大旨”[注]。1936年，妙道在北京口诵佛号而逝，头顶现暖相，暗示她已修行得道、证悟升天。除访道外，妙道还以弘法为己任，曾剃度二十余人，收徒四百余人。文显通，即花生店老板傅文和，就是其中之一。他钦佩妙道的经历与修持，遂命自己的两个女儿宽玄和宽祺出家为尼，并购置庆云寺后重修一新，以便二女修行并供奉妙道神主。

妙道出家前曾有一子，从年幼时便随母遍礼群山，后投南岳（湖南衡山）高僧道阶（1866—1934）[注]门下，法号显宗。1928年，他成为广济寺住持，1942年夏，显宗陪马振彪一起来到庆云寺。这不是马振彪第一次来这里，因为寺中文殊、普贤画像两侧的对联正是他不久前所写。但这一次，当马振彪听显宗讲述了其母的故事，又见妙道遗像悬于殿中，二尼日夜焚香后，他为显宗的孝心，妙道的虔诚以及她对佛母的追慕所感动，并坚信是妙道的护佑使寺庙重兴。



图4 显宗的照片

通过查阅政府档案，我们得以了解碑文中若干人物的一些经历。妙道出生于1880年左右，1901—1902年时生育显宗——广济寺未来的住持。1933年，妙道之师——广慈寺住持普觉去世，妙道以“常参”为名接替了她的位置，并至少收徒六人，均以“演”字排辈[注]。可以推断，她朝圣诸山，乃是显宗出生之后、入主广慈寺之前。甚至成为住持之后，她也常四处出行，因为1933年之后，实际是她的儿子显宗（此时以“演缘”为名）主持庙务，甚至在1928年他以“显宗”为名任广济寺住持后，“演缘”之名仍屡屡出现在民国政府登记广慈寺的档案中。1936年妙道去世，显宗（仍以“演缘”为名）成为名正言顺的广慈寺住持，数月后退让与其母之徒演诚[注]。至于宽玄，和其妹宽祺一样，正是演缘（即显宗）的徒弟，她1932年二十四岁时剃度出家，在其父买下火神庙之前，一直住在广慈寺中。

庆云寺中交织着家庭关系和宗教关系：它供奉显宗之母妙道的神位，而显宗又是宽玄之师，宽玄是居士文显通之女，后者又名傅文和，乃妙道之徒。由于显宗的广济寺住持身份，也由于庙碑作者马振彪曾在佛法学院中任教，庆云寺与广济寺的关系也匪浅。

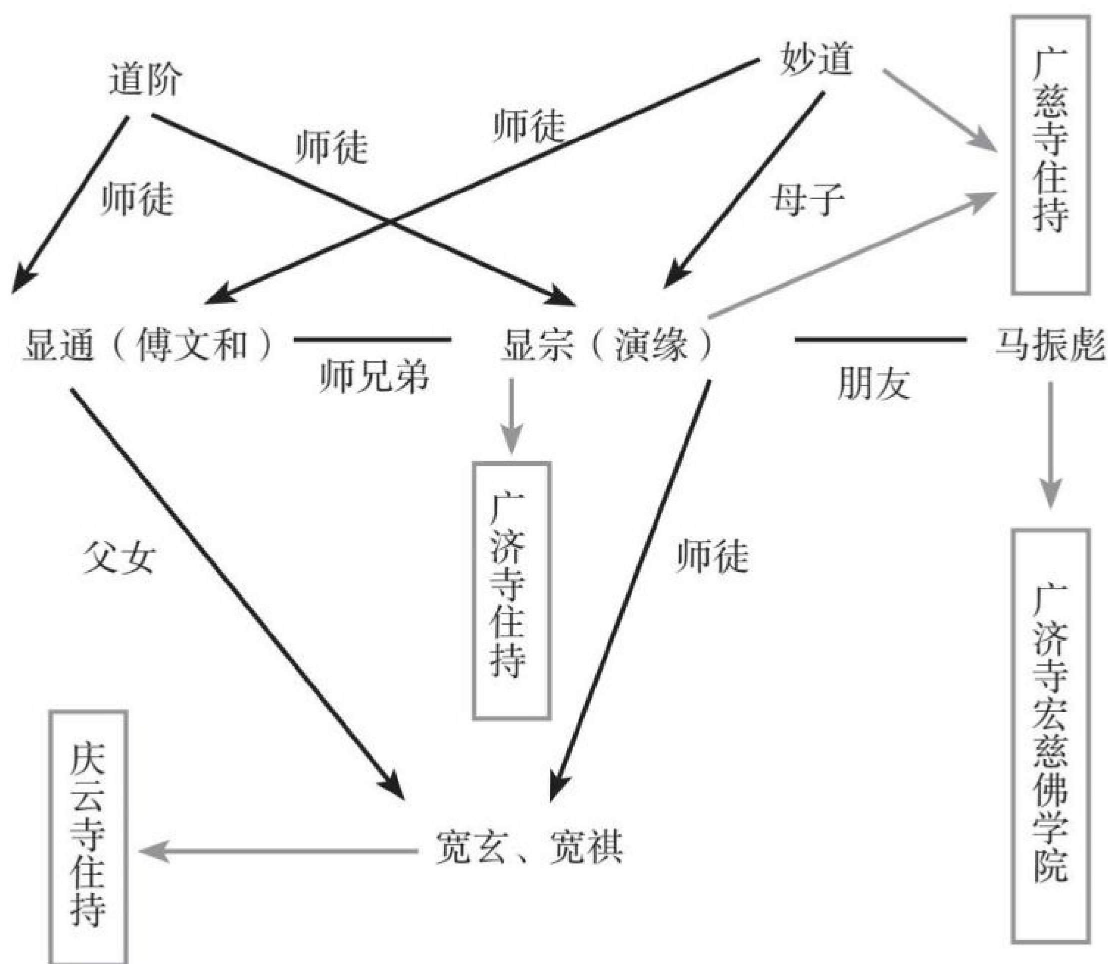


图5 庆云寺重兴后，庙内活动者之间的亲属、师徒及交游关系

至于张进兰和王兰山遗孀共同拥有的另一座寺庙三官庙，却有另一种截然不同的命运。1938年，张进兰回原籍养老后，寺庙管理权被移交给另一太监：时年七十五岁的梅顺安[注]。此次庙权变动经三座道教寺庙证明，其中有钟楼后的宏恩观。这是一所建筑宏丽的寺庙，由慈禧近侍刘诚印于1893年购得并重修。刘诚印曾在北京内外多处购置寺庙，宏恩观只是其中之一，观中当时收容了几十位退休的太监，梅顺安也在其中，并实际管理宏恩观直到1930年[注]。宏恩观内太监均属道教龙门派分支霍山派——由刘诚印所创立的教派。即使回原籍居住，张进兰可能也不时来北京，因为在1943年的三官庙登记档案中，他的名字出现在“寄

居僧”一栏中[注]。在他去世后，此庙似乎为张振卿——用三官庙作堆房的喜轿铺铺掌——所得，1947年的寺庙登记档案中，张振卿被登记为三官庙管理人[注]。

对比火神庙和三官庙的命运：在民国初曾为道教寺庙的火神庙，后被尼僧所购而传佛教香火，并可以被看作是广济寺的下院；而三官庙则仍属道士管理，更确切地说，是始终在北京的太监道士手中。伴随着太监群体的消失，曾专属他们的教派也随之消亡，这导致他们所在寺庙的第一次世俗化，庙产权常为寺庙铺保或庙内住户所取得。但北京寺庙更深刻的产权变革，则发生在1949年以后。

四 1956年：寺庙的衰落

通过实地调查，我们搜集到庆云寺晚近的某些历史情况。据说，直到1956年公私合营之前，每到初一、十五，附近居民仍常到庙内烧香。1957年，寺庙被房产局接管。我们的被调查人之一茅大夫，生于1921年，1958年搬入庆云寺内居住，据她回忆，当时中殿内尚有关帝、周仓和关平的塑像，后殿供三世佛，实际即是1942年的碑文中所说“西方三圣”。她描述了庙内香客活动的情况，对“三圣”也有自己的解释：

> 问：那老街坊们来这儿烧香啊，他们也不计较这是和尚庙姑子庙？都不计较吗？
>
> 茅大夫回答：这个，烧香你就不计较这个，我要上白云观那不是老道吗？那可以的，信佛就不管这个。我这是老道你就别信一样，你要是上雍和宫，那不是喇嘛庙吗？只要信，就不管这个喇嘛姑子，男的女的。
>
> 问：它原来是庆云寺是吧？庆云寺不就是一火神庙吗？是吧？
>
> 答：哪呀，不告诉你嘛，三圣母。

问：三圣母，这个是佛教里的神仙是吧？

答：啊，她是神哪。

问：是佛教的神仙吧？

答：对，你还不知道这个？

问：我以为她是道教的神仙。

答：三圣母，她是玉皇大帝的妹妹。[注]

茅大夫搬入庆云寺之时，旗杆上仍有旗帜飘扬，庙内尚齐整。她说，香炉被日本人抢走，但底座尚存，后因居民新修厨房而被埋入地下。茅大夫曾见过庙内三通石碑，包括明末一通和1942年的一通。她还回忆到，中殿之前曾有一座两米高的小神龛——狐仙楼[注]。后为修建防空洞，几处砖砌侧门、山门，以及正殿前台阶均被拆除。1976年地震后，庙内空地处搭满临时建筑，新的居民不断搬入，至2009年时，庙内共有十几户居民。

宽玄、宽祺两姐妹约在1956年时离开寺庙，妹妹还俗结婚，姐姐和她住在一起。街坊对二人皈依宗教有自己的看法。庆云寺对面的长椿寺内居住的一位老太太说，她很早便认识这两个商人的女儿，说她俩是因为目睹嫂子难产，因恐惧而决定终生不嫁，并哀求其父买下寺庙削发为尼的[注]。另一版本是，姐妹两人因为无法成婚才皈依佛门：“他闺女啊，老是搞不上对象，一搞对象啊就是男方出什么毛病，男方不是死了就是病了就是什么了……这样一来呢……她爸爸给修的这个庙。”[注]有人说姐妹俩是带发修行，也有人说她俩确实曾经落发。20世纪60年代，宽祺曾住在鼓楼一带，回过庙里几次，茅大夫还遇见过她。她也曾想过收回寺庙，但一来没有合法手段，二来没有足够资金，再加上也没后人，只好作罢。和很多街坊一样，茅大夫也曾听人说起过两姐妹的父亲，他的文和花生店坐落于府右街，后为延吉冷面馆代替。在他们的回

忆中，这是位成功的商人，所以才能为两个女儿买下寺庙，并供其生活。在府右街西北拐角处，至今仍有一家延吉餐厅，但它属于连锁餐馆中的一家。此街上的一位居民还记得这位姓文的商人，说他是佛教徒，自己曾见过他的两个女儿——庆云寺的二尼僧，还和文家次子在西什库小学做过同学。他清楚地记得，文家旧址就在餐厅隔壁[注]。

今天，庆云寺中尚存正房二座、东房一座，均面阔三间。庙内旗杆久已不存，石碑及所有法物均已不见踪迹。

结论

经过上文所述，我们可以看出各种不同资料如何提供历史不同侧面的信息，有时甚至自相矛盾。在火神庙最初创立的一个世纪中，除了碑刻铭文，我们没有其他数据可供佐证。自乾隆时期开始，此庙以“火神庙”为名被登记在僧录司庙册和内务府奏案中，而同一时期所立石碑上，仍然称其为“三圣祠”。寺庙的多种称呼常常带来研究上的困难，例如寺庙的身份常有迷惑，或很难判断石碑究竟在哪座庙中[注]。

与之相反，民国寺庙登记档案中保存了庙内直接活动者的信息记录，并可以和较晚近的碑刻互相对照。1907年的石碑中明确指出，火神庙与三官庙归重华宫太监集体所有。然而，若我们相信张进兰在社会局调查人员面前的说法的话，火神庙就是他继承或购买得来的。即是说，要么张进兰是管理者，要么他是庙主；要么火神庙是公建，要么它是私建。故此，在1928—1937年之间，此二庙的庙产权曾引起激烈的争论；那么可以设想，在之前的二十年间（1907—1928），同样的争论应该也层出不穷。随着产权所有者们相继离世，张进兰最终得以将庙产归于自己名下，然而他也并不是不需要应付来自逝者家属的责难。稍后太监之弟盗走庙契、王兰山遗孀要求得到庙产，这些事件都应放在产权争端的大背景下来理解。从这个角度来看，养心殿太监最终排除乾清宫太监独

自拥有火神庙，正是寺庙历史中不断出现的产权争端中的早期形态。

关于寺庙产权的问题当然需要专题研究，这里我们只是指出，在缺乏清晰立法的情况下，享有祭祀场所的权力，或者说其所有权，往往属于强权者，尤其是在百日维新（1898）之后的几十年间。在清末新政（1901—1911）后，反对教权的运动开始兴起，许多寺庙被剥夺了所有权，其中一些变成学校或公共设施，但也有不少被地方专权者得到。寺庙僧道来不及组织起来，更无法获得足够的权力或合法性去保护宗教财产，直到1949年，社会革命最终使他们的所有努力化为乌有。其后的几十年间，无论是寺庙的产权还是所有权都不再属于宗教人士，而庆云寺的变迁，也是在这个大框架下进行的。

通过比较1942年的碑文记载和我们实地调查到的口头资料，我们已经注意到附近居民对宽玄两姐妹出家一事有不同的解释，也许与事实并不相符。但这并不仅仅是“真相”如何的问题，相反，口头资料反映出普通民众的逻辑，他们正是通过这种方式来解释于他们而言迥然不同的生活选择，即出家人的身份。

在寺庙中供奉某位善尼的神主（在庆云寺是广济寺住持之母亲），这并不是独一无二的现象，但如果结合口头资料来看，其独特性仍然清楚地存在。根据一位1953年就来到广济寺，至今仍生活在这里的老居士说，这座寺庙曾是湖南人的天下。这位老人说，即使修行不高或成就不大，湖南籍僧侣仅凭其出身就能获得在寺庙执事方面的特权[注]。事实上，从民国广济寺档案中的人口登记表来看，结合“出身地”和“在庙职务”两项，已经能很清楚地看出湖南僧人的优势地位：他们占据了一半以上的管理职务[注]。和他的前任显明及其师道阶一样，显宗也来自湖南，道阶任住持的法源寺，同样为湖南人所统治。或许这就是显宗能在二十六岁即成为广济寺住持的原因[注]。1932年，广济寺大火后，显宗劝服军阀吴佩孚（1874—1939）出资重修寺庙，这巩固了他的位置。妙道之徒——富裕的商人傅文和出资买庙，显宗的两个徒弟在内供奉其母，

这些不能不说也与显宗的社会地位有关。但实际上，我们最近才了解到其中或许还有另一层关系：茅大夫认为，商人傅文和能买到庆云寺，是因为他与广济寺有特殊的关系——也许他是某位住持的干儿子。或者我们也可以说，傅文和是妙道的“干儿子”，因而显宗住持就是他的“干兄弟”。傅文和在庆云寺内供奉其“干娘”的神位，这完全符合逻辑，也能够说明他与广济寺的交情匪浅。

最后，我想提及一种似乎是“感应”的巧合——一种在中国被高度称颂的因果逻辑。我们访问的茅大夫自称，由于来自佛教徒家庭，她本人也是广济寺的居士。每月初一、十五，她都会去北海团城敬佛(注)，也常去广济寺和广化寺，2005年还曾上妙峰山进香。她也曾只身朝拜国内各大佛教圣地，近者有天津大悲院，远者甚至位于云南。难道她不正如妙道追寻瞿昙弥一样，正走在同样的路上吗？

附录
景山后街火神庙/庆云寺碑文

编号：京656

碑名：三圣祠碑

额题：三圣神祠

首题：建立三圣神祠碑记

年代：明万历二十九年（1601）十一月一日刻

原在地：北京东城区景山后街碾儿胡同火神庙

外形尺寸：拓片阳、阴碑身均高一百一十六厘米，宽六十九厘米；

阳额高二十七厘米，阴额高二十五厘米，均宽二十一厘米

书体：楷体，额篆书

出处：据《北京图书馆藏历代石刻拓本汇编》，第58卷，124—125页

［碑阳］

［碑额］三圣神祠

［原文格式］

三聖神祠

建立三聖神祠碑記

茲內府內監公署所屬作分曰火藥職司造作煙火花爆等器供貢

上用托

天神之垂光賴

神明之默佑概監仰雲無由報答斯時本監管理王公輩發心虔誠蓋造謂我

國家獨隆祀神之典盡至誠感格秉享四時祭奠之敬就於本所吉地建立

三聖神祠一座內供

南方熒惑火德真君

赤心忠良隆恩真君

護國崇寧至德真君獨此三神者威靈赫赫顯應昭昭祈之輙然有感禱之速報無

過善善惡惡錫福降殃私語虧心若雷如電以出察也孰不仰瞻匡立其祠於

萬曆二十九年三月朔日起公監視布畫捐施工料至本年五月望後落成

殿宇輝煌莊嚴明燿日每焚修香火上祝

當今永延萬世下保官衆咸吉和平欲可徵文弗足修撰謹將始結而勒石也以播

其遐萬古不朽矣故云留芳於後者

［碑阴］

［碑额］万古流芳

［原文格式］

萬古流芳

內官監總理太監等官

魏憲　王勳　陳壽

田昇　張忠　田忠

火藥作掌作

張進　楊科　李朝　王佃　王敬

司房所官

梅應元　楊金　陳奉　刁清　周相

常璉　葛瓚　高恕　張閏　李大武

上半部分：

编号：京653－1

碑名：重修三圣祠碑

额题：重修三圣祠碑

首题：重修三圣祠记

年代：乾隆岁次丁丑（1757）八月朔日竣成

原在地：北京市西城区景山后街碾子胡同火神庙

外形尺寸：碑高一百一十厘米，宽六十九厘米，额高三十一厘米，宽十九厘米。

书体：正书

出处：《北京图书馆藏历代石刻拓本汇编》，第71卷，109页

下半部分：

编号：京653－2

碑名：三圣祠题名碑

年代：道光岁次庚寅（1830）

出处：《北京图书馆藏历代石刻拓本汇编》，第71卷，109页

［碑阳］

［额题］ 重修三圣祠碑

［原文格式］

重修三聖祠碑

重修三聖祠記

皇居上規紫極繚垣閣道皆百靈所拱護也昭布森列具
在左右豈羣下所得而私者哉顧神以翼衛爲職則
凡備役掖庭一心
宸陛者亦必爲神所樂佑火藥作所三聖一祠創署舊矣
中所奉者曰南方熒惑火德真君赤心忠良隆恩真
君護國崇寧至德真君按周禮太宰所屬宮伯掌王
八次八舍以授職事宮正則春秋以木鐸修火禁夫
國有事典神與俱守矧在
禁近之內供奉之役所尤乃心
皇極者哉則其必爲神之所在而祠而祀之也宜矣閱歲
祠宇漸損蝕慮無以棲神而飭敬爰鳩工重葺之今
則簷構新整儀象肅穆於以擁福
聖主以波及羣下衆善等實竊有享幸焉
乾隆歲次丁丑八月朔日竣成

佟　喜
養心殿首領 許進朝
楊長齡
奏事處首領 許福喜
吳秉通
誇蘭達 劉國泰
坤寧宮首領 何進喜
弘德殿首領 鄧玉安
敬事房首領 張　和
咸福宮首領 劉王成
啓祥宮首領 王　福
遵義門首領 郭兆喜
隆福門首領 蘇進壽
乾清門首領 唐進保
坤寧宮首領 王永忠
首領 何得祿
慈寧宮 王永清
四執庫 竇有亮
兆祥所 任德亮
熟火處 趙　祥

北小花園首領 王雙禧
打掃處 董富成
養心殿衆 太監等
徐進祿　鄧福來
呂　祥　王進忠
薛　得　蕭國志
閆保成　楊洪秀
周雙用　趙文魁
翟　喜　趙得祥
吳永祥　白　王
韓玉登　支白福
馬進忠　張永生
李進福　王三福
宋進壽　張常山
劉添祿　郭太平
許進喜　李　祿
劉　書　王慶雲
劉二喜　李　全
陳進喜　李長慶
吳延槐　趙　順
王　祥　田平安
李進喜
馬吉昇　焚修僧　然　明
張延貴　王得喜

道光歲次庚寅　月　日重修

编号：京655

碑名：三圣祠题名碑

额题：垂之永久

年代：清嘉庆十五年（1810）九月刻

原在地：北京东城区景山后街碾子胡同

外形尺寸：拓片阳、阴碑身均高一百零五厘米，宽六十九厘米；额高二十八厘米，宽二十一厘米

书体：楷体，额篆书

出处：据《北京图书馆藏历代石刻拓本汇编》，第78卷69页

［碑阴］刻于乾隆二十二年八月一日《三圣祠碑》之阴

［碑额］垂之永久

［原文格式］

垂之永久

乾清宮殿監督

正侍 魏珠

領侍 劉玉

副侍 潘鳳

執首侍太監

張永泰 王吉祥 文岱 楊茂 王明貴 李金 孫從善 劉文玉 郝進朝

催總 李文照

陳麒麟 陳興邦 蔣魁 劉瑞 朱興邦 劉存玉 王崐 劉進朝 張德明 黃文瑞 陳進忠

王玉 丁進玉 王輔龍 李有德 張春 趙義德 于京 徐慎 高進忠 胡進忠 李福

王喜 王成玉 楊天喜 韓朝奉 蔣進朝 趙天義 劉福 徐德祿 唐國泰 劉保成 王明

陳國泰 李明德 張進祿 張進玉 張成義 何保 王玉璽 張進福 石祿壽 崔進祿 宋保安 劉士德 李福

焚修僧 湛泰

養心殿

首領太監

詹東舟 白永安 劉義文

孔成祿 葉明亮 盧忠 盧奉德 張進喜 曹謙 徐進祿 張進祿 宋喜 阮進喜 王進孝

劉長保 佟喜 賀官保 楊昌齡 許進朝 薛平 王福 蘇進壽 王來雙 呂祥 何慶祿

薛德 閆保成 馬貴麟 周雙用 錢進喜 高尚志 孫洪亮 呂喜 趙德成 郭兆喜 王明

馬進忠 翟喜 張世英 童迎喜 吳吉祥 韓玉登 郭生 劉進喜 閆□ □成福 王永清 張勝 張進福

嘉慶庚午年菊月重修

焚修僧□□

编号：京657

碑名：火神庙碑

额题：万古流芳

年代：清光绪三十三年（1907）

原在地：东城区火药局胡同

外形尺寸：碑阳高一百二十厘米，宽六十厘米，碑额高二十二厘米，宽十七厘米；碑阴高一百二十八厘米，宽六十厘米

书体：正书

出处：据《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，卷89，122页

［碑阳］

［额题］ 万古流芳

［原文格式］

萬古流芳

記云有功德於民者則祀之典至重也況
火神之爲功德也秉五行之運會爲萬物所資生祀典所崇古今罔替允宜馨香以
祀致其如在之誠者也茲西板橋路北舊有
火神廟一所原爲吾輩重華宮之所修葺以享以祀以妥以修要使香火緜延不致
久而廢墜又址外之北有三官廟一所亦歸此廟管轄特恐年沿代遠久即
荒蕪爰集同人共立此石庶後之仁人君子歲時致祀睹物思情俾神靈有
所憑依亦吾輩之所深幸也謹誌

［碑阴］

［原文格式］

重華宮

首領駱恒慶

總管趙得喜　太監

首領王長壽

陸連榮　王蘭山　高存順

杜昌寶　王存志　姚廣順

馬和祿　王存海　龎寶光

鄭恒才　蔡福海　張有喜

吳存恒　朱金林　任興廣　薰沐敬立

劉雙如　张進蘭　趙瑞發

姚昌景　張興奎　張獻才

郭慶芝　田廣泰　張恒林

韓來玉　崔進林　李進才

光緒歲次丁未四月初一日

编号：京4151

碑名：庆云寺碑

额题：重修庆云寺碑

首题：北京庆云寺碑

年代：民国三十一年（1942）七月

原在地：北京市西城区景山后街

外形尺寸：拓片碑阳身高一百七十七厘米，宽七十二厘米

书体：正书

撰人：马振彪

书人：马职忠

纹饰：周刻云纹

出处：据《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，卷100，17页。

［碑阳］

［额题］重修庆云寺碑

［原文格式］

重修慶雲寺碑

北京慶雲寺碑

桐城馬振彪撰文　長沙馬職忠敬書

法華經聞權顯實以一乘融通諸乘振彪誦習此經因知佛説法時有内護有外護外護人天普應而内護則道精深内護中之聲聞衆有大德比丘爲上首又有聲聞比丘尼聞法授記稽古比丘尼之始實由憍曇彌波闍波提導其先來世作佛號一切衆生喜見如來當佛母初終時佛賴之撫養後佛成道憍曇彌慕法出家立大志願度化衆生學無學比丘尼爲其眷屬至六千人之多此其廣結善緣誠後世所稀有也不謂末法時聞有修苦行而發宏願者即當世所稱妙道師能爲人所難能幾欲追憍曇彌故事躡其後塵僉曰偉哉弗可及已妙道師者顯宗和尚之母也苦節清修以訪道宏法爲職志先後度出家徒衆二十餘人皈依徒衆四百餘人有居士文顯通者夙種善因見師自遠方來襟度邁俗聞説法而欣然聞其歷遊名山諸勝心鄉往之命二女寛玄寛祺出家修道因火神廟故址淪而新之名曰慶雲寺令寛玄主其事奉師遺像永供香燈信心深矣顯宗和尚受現明長老衣鉢主廣濟者有季今夏導余遊慶雲寺寺中清肅正殿奉西方三聖聖像左右奉文殊普賢畫像各懸一聯爲余昔日所撰讚者既一一薦香瞻禮退至西寮拜師像訖和尚太息而言曰顯宗幼随母剃度至南嶽從道階老和尚受具足戒次禮普陀又往阿育王寺瞻舍利是後吾母獨朝五台九華峩眉雞足諸山遠詣緬甸大金塔瞻舍利復至雲南祝聖寺聽虚雲禪師講楞嚴旨每遊一山必再閲寒暑他如五嶽匡盧雁蕩嘗一至足跡幾徧天下徒步荷擔缾鉢隨身往往深山中与猿虎同行不驚不怖舟行蹈險者亦屢屢矣而身燃香燈供佛願代衆生受苦所志彌堅顯宗忝居法席念母恩未報迎至故都丙子冬月母知時至遺言依教修行念佛而逝現頂煖相嗚呼吾母勵志苦修永宜紀載振彪聞其言而起敬焉既仰憍曇彌生逢佛世法力宏深又念和尚孝思稱其母行如此而後知慶雲寺之所由興儻所謂衆生喜見者耶揚□揭德安敢以不文辭爰臚舉梗概而綴辭於碑辭曰

太初無始性量無終佛荷太法統攝群倫八萬餘門揔歸一性善男善女性命各正醫性居士能識女宗恢祝融宅建梵王宮鑪煙虔篆曲水橋通佛捲侵氛化作慶雲法輪三轉象教重新女師垂範清風出塵警彼頑懦眎此貞珉

天運壬午季七月日穀旦

1. 陈建丽、舒燕和张恒艳也调查过此庙，本研究受到她们的启发；同时，本文在写作过程中曾得到赵超教授、施安昌教授以及我的同事杜德兰（Alain Thote）和巩涛（Jérôme Bourgon）的帮助，在此谨表诚谢！
2. 今为景山后街十号。
3. 在北京图书馆所藏拓片目录中，称最早的三通碑来自景山后街碾子（或碾儿）胡同火神庙，1907年的碑在火药局胡同，但没有进一步注明寺庙所在地。（见北京图书馆金石组编：《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，郑州，中州古籍出版社，1989—1991年）但上述说法有误，据国立北平研究院1930—1931年进行的实地调查记录，证明这四通碑刻均立于我们研究的这座火神庙中（国立北平研究院，西四37号）。
4. （清）于敏中等编纂：《日下旧闻考》，卷2，北京，北京古籍出版社，1981年，615页；（清）周家楣、缪荃孙等纂：《光绪顺天府志》，北京，北京古籍出版社，1987年，343页；（清）朱一新：《京师坊巷志稿》，北京，北京古籍出版社，1982年，51页；陈宗蕃编著：《燕都丛考》，北京，北京古籍出版社，1991年，450页。
5. Susan Naquin, Peking: Temples and City Life, 1400—1900, Berkeley, University of California Press, 2000, p. 180.
6. （清）于敏中等编纂：《日下旧闻考》，卷3，637页。
7. 《三圣祠碑》，见北京图书馆金石组编：《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，京656，58、124—125页。
8. 虽然都以“局”为机构名，但火药局是兵仗局的下属机构。
9. 《三圣祠碑》，见北京图书馆金石组编：《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，京653-1，第71册，109页。
10. 《三圣祠碑》，见北京图书馆金石组编：《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，京653-2，第71册，109页。
11. 《三圣祠碑》，见北京图书馆金石组编：《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，京655，第78册，69页。
12. 北京市档案馆藏档案：《火神庙》，J181-15-375。
13. 中国第一历史档案馆藏：《录副雍乾朝内务府奏案》，卷宗05-0277-032，《呈报官管寺庙殿宇房间数目清单乾隆三十五年五月二十二日》。
14. 各宫殿与服务处的分布，见图2。
15. 包括一名首领和两名守卫“夸兰达”（满文Kūwaran da的汉文音译，“营长”之意）。
16. 敬事房记录皇帝侍寝嫔妃的姓名，以保证孕胎乃皇族血脉。

17. 现藏中国社会科学院历史研究所，承该所允准，我们得以查阅，谨致谢忱。

18. 三官庙，在今北京恭俭胡同四十三号。

19. 《火神庙碑》，见北京图书馆金石组编：《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，京657，第89册，122页。

20. 此信息为施安昌先生口头告知。

21. 《京城全图》五排六段。火神庙之名不见标注，但其房屋格局已绘于图上（图3）。

22. 北京市档案馆编：《北京寺庙历史资料》，204页。

23. 周仓乃关羽侍将，关平是关羽养子，三人造像同时出现，在北京寺庙中很常见。

24. 国立北平研究院：《火神庙》，西四37号。

25. 国立北平研究院：《火神庙》，西四37号。

26. 铺保通常是寺庙附近的商铺，为例行寺庙管理及缴税提供担保。

27. 原地安门外大街一百二十六号毡帘铺恒益号，铺掌王子恒。

28. 北京市档案馆藏档案：《火神庙》，J181-15-375。

29. 张振卿，东永兴喜轿铺，见北京市档案馆编：《北京寺庙历史资料》，267页，以及1929年民政局寺庙庙主或管理人调查表，J3-1-260。

30. 景山东街路南聚昌永煤铺，铺掌孙德魁。

31. 北京市档案馆藏档案：《火神庙》，J181-15-375。

32. 在档案文件中，此判决书再未被提及过。

33. 北京市档案馆藏档案：《三官庙》，J2-8-400，29页。1907年的《火神庙碑》上提及“张有喜”之名，可能是“张燕喜”的笔误。

34. 北京市档案馆藏档案：《火神庙》，J2-8-405，28—33页。

35. 北京市档案馆藏档案：《火神庙》，J2-8-848，44—48页。

36. 鹫峰寺原在复兴门内大街一百零一号，近于西南城墙。

37. 法源寺在法源寺前街。

38. 广慈寺在观音寺胡同（现名前永康胡同），位于安定门东南。

39. 北京市档案馆藏档案：《火神庙》，J2-8-848，50页。

40. 北京市档案馆藏档案：《北平市政府警察局内六区分局户口调查表》，J181-6-1351。

41. 北京市档案馆藏档案：《庆云寺》J2-8-1233。

42. 《重修庆云寺碑》，见北京图书馆金石组编：《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇

编》，京4151，第100册，17页。

43. 书写者为马职忠，也是当时卓有成就的书法家。

44. 马振彪遗著，张善文整理：《周易学说》，广州，花城出版社，2002年。

45. 参见连镇标：《马振彪易学思想考》，载《福建师范大学学报（哲学社会科学版）》，2003（4）。

46. 见黄夏年编：《民国佛教期刊文献集成》，影印版，第27卷，北京，中国书店，2008年，287—289页，485—486页。

47. 祝圣寺，位于云南鸡足山，在义和团运动时，虚云曾将其作为避难之所，后来主持重修并得到慈禧赐名为“护国祝圣寺”。

48. 道阶，民国时期佛教重要高僧，1911年成为法源寺住持，曾推动编辑《新续高僧传四集》，含自北宋到清末的高僧传略。见喻谦编《新续高僧传四集》，北平，北洋印刷局，1923年。

49. 北京市档案馆所藏档案：《广慈寺》J2-8-813，34页。

50. 北京市档案馆所藏档案：《广慈寺》，J2-8-436。

51. 北京市档案馆所藏档案：《三官庙》，J2-8-400。

52. 北京市档案馆藏档案：《宏恩观》，J2-8-1075。

53. 北京市档案馆藏档案：J181-6-1396，22页。

54. 北京市档案馆编：《北京寺庙历史资料》，677页。

55. 庆云寺访谈，景山后街十号，茅大夫，2005年吕敏、舒燕调查；2006年7月张恒艳、陈建丽调查；2009年10月吕敏、张恒艳调查。

56. 狐仙楼属“四大门”信仰，崇拜狐狸、黄鼠狼、蛇和刺猬，直到今天仍然兴旺。参见Li Wei-tsu, “On the Cult of the Four Sacred Animals (Szu Ta Men) in the Neighborhood of Peking”, Folklore Studies, 7, 1948, p. 1—94；李慰祖：《四大门》，北京，北京大学出版社，2011年。

57. 长椿寺访谈，景山西街二号，杨大妈，时年七十一岁。2005年吕敏、舒燕调查。

58. 三官庙访谈，恭俭胡同四十三号，徐大爷，时年八十八岁，2006年7月20日，张恒艳、陈建丽调查。

59. 今西安门大街四号。府右街访谈，张大爷，时年六十一岁，2009年10月2日，吕敏、阮如意调查。

60. 见上文，274页，注1。

61. 广济寺访谈，张大爷，九十余岁，2009年10月2日，访谈人：吕敏、阮如意。

62. 北京市档案馆藏档案：《广济寺》，J181-15-209（1929），J2-3-89（1930—

1948）。

63. 显宗任此职直到抗日战争结束后，他以汉奸罪被捕，被判处有期徒刑两个月，剥夺公权一年。法源寺住持梵月也以同样罪名被捕。北京市档案馆藏档案：《广济寺》，J2-3-89，88—92页。

64. 北海团城承光殿，中供一尊缅甸玉佛，是1896年献给慈禧的。

北京的下层寺庙与社区公共空间

——以西四北大街双关帝庙的碑文和仪式为例

鞠熙　著

在对北京城的研究中，很多学者探讨了中国明清以来城市社会中的市民组织和公共领域，其中涉及寺庙空间。本文讨论作者调查的一座元建小庙——北京西四北大街双关帝庙。它至少在元泰定元年（1324）时便已存在，据元泰定元年碑文说，当时便已“年深无碑”，可见此庙建于1324年之前。元泰定二年（1325），“宣政院使臣满图采舆论以上闻”，建议皇帝重修西市双关帝庙，皇帝“遂出内帑钱一万贯，命即故基作兴之”，同时，皇后也“赐如其半”，对双关帝庙进行修葺。明正统十年（1445），燕山户候邵贵出面，联合寅寀、赵忠等人，“捐己化人，协力鼎修”，再次重修双关帝庙。明弘治十五年（1502），御马监、善人李文、孙福山等人重修双关帝庙，并立碑为记。明嘉靖十九年（1540），大内相尚膳太监黄锦的宅第与双关帝庙相邻，看见双关帝庙“废弛日渐”，于是“发心鼎新”，刚好黄锦的弟弟黄锈（时任锦衣卫指挥同治）的长子黄澄生病，在双关帝庙中“用祈默佑惟神之灵”，遂而痊愈。于是黄锦、黄锈共同发起重修双关帝庙，并且扩大了双关帝庙的基址，增加了抱厦、钟鼓楼等建筑，嘉靖十九年孟夏开始兴工，季秋时分工程告竣，于是“故砻于石，永垂不朽”[注]。清顺治十八年（1661），西四三圣老会捐资修庙，在所立碑记中，说明了双关帝庙庙名的由来，“盖两像并祀也”[注]。民国时双关帝庙内的和尚以丧仪为职业，参加丧葬仪式，双关帝庙也成了西四这一带其他丧仪职业僧的联络根据地，并与棚彩等丧葬行业结下稳定的经济合作关系。1949年以后，双关帝庙

房产权归国家所有，和尚们仍住在庙内西配房。“文化大革命”期间，双关帝庙内的最后一个和尚去世，新住户搬入，最终成为居民大杂院。

本文的研究范围，在空间上以双关帝庙为核心，涉及双关帝庙寺僧活动的实际区域主要集中在北京市西城区；在时间上，以双关帝庙的被记载时间为范围，即1351—2007年，但以1920—1950年为重点，主要依据口述史以恢复寺庙活动内容，使用资料主要有碑刻拓片和田野调查资料两种。除此之外，我还使用政府档案、地方志、《中国民间文艺集成志书》的部分资料和现代田野调查报告等多种文字资料作为补充。通过对这一个案的调查研究，我希望在一个较长的历史时段内，探讨北京下层寺庙与社区公共生活的关系，考虑它是否为一种公共空间，或具有某些“公共领域”的影子。因此，我依三个步骤逐步探讨这一问题：第一，关注圣地本身，分析谁拥有它、谁管理它，即寺庙产权的问题[注]；第二，关注谁在寺庙中活动，是否形成了某些市民共同体，他们在寺庙中的活动是否有政治色彩；第三，考虑这些市民群体如何传播和传承他们的文化，是否形成了带有阶层性的独立文化传播空间，是否形成了某些话语体系，甚至争得某种话语权。由于资料时间跨度将近七百年，以下我将大致按时间顺序，从“圣地历史”、“共同体”和“公共领域”三方面，探讨双关帝庙的历史。

一 明清时期的双关帝庙产权与社区祭祀活动

民国以前的双关帝庙活动情况，我们只能从碑文资料中寻得蛛丝马迹。由于资料阙如，我们知之甚少。其中与本文相关的内容包括寺庙产权和社区祭祀活动两方面。

一般而言，佛教寺庙的产权无非两种，如为“十方丛林”，则庙产属僧伽集团共同所有；如为“子孙庙”，则庙产归住持一系僧人所有。然而从碑文记载来看，双关帝庙的产权似乎还另有蹊跷。明弘治十五年

（1502）年的《义勇武安王庙碑》中曾提到，立碑者有“庙祝赵氏妙□，□氏妙□”，此二人应该是当时在庙中修行并照管庙务的女性出家人。然而在明嘉靖十九年（1540）的《关王庙碑》中，又出现了“庙主李镇同男李升、李昶，孙男李大川”的字样注。这表明，双关帝庙有庙主，而且这个庙主可以娶妻生子，有家有室。“庙祝”和“庙主”的前后不一，当然可能是三十八年间寺庙管理方式发生了变化，但也有可能是李镇虽然拥有双关帝庙产权，却并不在庙中居住，而是将此庙让给其他人修行，即1502年碑中所说“庙祝赵氏妙□，□氏妙□”一类。清顺治十八年（1661）的《双关帝庙碑》中同样出现了这一现象，当时碑末落款为“本庙焚修道人梁天禄、李茂春、梁臣胤”，三人名字同时出现，却没有住持或庙主头衔，似乎也是不拥有庙产的管理人。

单从寥寥数字的碑文落款，我们无法判断双关帝庙产权归属的具体方式。然而通过田野调查，我们发现，在民国时期，双关帝庙的产权所有人和实际管理人也是分开的，这虽然不能直接解释明清时期的寺庙产权状况，但也许可以为解释碑文信息提供佐证。从档案记载来看，民国时期双关帝庙的住持德泰，出家前原名唐全寿，拥有西四北大街双关帝庙和大帽胡同观音庙两处寺庙，但平时并不住在庙内，而是住在赵登禹路前抄手胡同二号。双关帝庙的老住户也还记得这位寺庙“正主儿”，说他是“退休不干”的和尚，有妻有子，每月到双关帝庙来收房钱。而平时在双关帝庙内居住的法泰等和尚，与德泰之间相当于是雇员和老板的关系，“你会念经，我就请你，你是和尚，还穿着和尚袍”，“你庙里得有应佛事儿的人啊，吹的、打的、穿的，全都在这儿”注。法泰是正主儿雇来“经营”双关帝庙的和尚，他靠庙为生，帮庙主经营产业，同时，在民间习惯法中，他有决定下一任经营者的权利，据双关帝庙的老住户说，法泰说过，他死了，就让他的大徒弟盯着这个庙注。

可见，民国时期双关帝庙的产权方式是比较独特的。首先，产权所有者并不一定是庙内的修行者，甚至有可能不是宗教人员。寺庙庙产不属于僧道集团集体，也不属于某一派僧道，而是属于以家庭为单位的私

人。庙产权所有者与庙内修行的宗教人员存在某种合作关系，可能是雇佣关系，也不排除其他合作关系的可能性。这或许也是造成寺庙宗教属性不确定性的原因，从碑刻上来看，庙内焚修者曾在僧、尼、道士之间来回转换。而这些现象，至少从16世纪早期开始就已经存在了。

自碑文来看，双关帝庙很难被归为“僧庙”、“尼庵”或“道观”，它时而为尼姑焚修，时而为道士焚修，背后还有个拥有庙产的“庙主”。然而六百余年的碑文记载中有一点却是始终如一的，即从它自元代建立以来，就一直依靠社区力量进行修缮，祭祀活动也集中于社区范围之内。

自元代开始，双关帝庙就有“使远近之人得以庇之”的性质，因而附近士人李用“命工作文镌石”，其目的“但微福御患而已”[注]，皇帝出内帑重修双关帝庙，起因是“采舆论以上闻”，可见首先是民间产生了重修双关帝庙的声音，继而获得了皇家资助，此次重修的实际主持者也仍然是泰定元年的捐资人士民李用[注]。明嘉靖十九年（1540）《关王庙碑》中记载，双关帝庙“诚为一坊之香火也”，这句话有两层含意：首先，在鸣玉坊范围内，双关帝庙属于比较知名的寺庙，所以才有“一坊之香火”这一说[注]。其次，双关帝庙的规模没有大到堪与敕赐的其他大寺庙相比的程度，它的声名和祭祀群体主要还是在“一坊”内部的。发展到清代之后，双关帝庙内“里人贡献祭赛，络绎不绝”，可见它与周围社区中普通民众的关系一直非常密切。这一点在清顺治十八年（1661）《双关帝庙碑》中体现得尤为明显，三圣老会借关帝之名，一再强调关帝能“锄奸剪妖，灵绩赫奕”，“礼帝而怂然起敬，若有所畏而不为者，是世法之所不能绳而帝力之所为震也”，隐含着通过关帝信仰约束会众，增强三圣老会凝聚力的含义[注]。

关于社区居民在双关帝庙内进行的宗教活动，从碑文记载来看，约略可分为两种。

一种是集体祭祀，其中又可分为社区共同祭祀和香会共同祭祀两

种，都至少从明代开始就有记载。前者如明正统十年（1445）《义勇武安王庙碑》中所说“凡水旱疾疢禳禬之事，求即应，祷即从”，说明当时在双关帝庙内曾举行过求雨等仪式。后者如明弘治十五年（1502）《义勇武安王庙碑》，此碑碑阴共有十一排捐资人名单。其中约二十位女性，女性名字的最末，有一个叫李氏玉秀的人名，前面被冠以“岭会”的头衔，如果将此“岭会”理解为“领会”的话，这有可能表明这位叫李玉秀的女性是某“会”的领导者。而这二十位女性之中，有八人均以“妙”字为名，称为“某氏妙某”，应该是存在字辈谱排序的情况[注]。有时，这些祭祀组织还承担起重修寺庙的责任。例如清顺治年间，由于双关帝庙日渐颓败，三圣老会“会众感而用”，因此于顺治十八年（1661）四月开始动工修庙，仲夏工程告竣，“克备鼎新，阙称神□”。在碑阴末尾还有“年例发心会中经营善事置办鸠工弟子”字样，这说明，这个“三圣老会”不仅有组织，而且也有了自己的规章制度——“例”，从“年例”来看，此会可能以年为时间单位，会中弟子轮流经营善事，置办鸠工等祭祀活动。

另一种是个人祭祀，例如求神治病的情况从明嘉靖十九年（1540）《关王庙碑》开始就有大量记载。例如前述，黄锦、黄锈共同发起重修双关帝庙以祈祐黄澄病愈之事。

二 民国时期的寺庙祭祀活动

与清代及以前的寺庙史相比，由于有政府档案的存在，更因为找到了知情人，民国时期的历史资料显得极为丰富。从调查情况来看，在民国时期，与双关帝庙有关的祭祀活动形成了三种信徒群体。第一种是直接在庙内进行祭祀活动的信徒，基本以附近居民为主。第二种是通过寺僧丧葬仪式形成的经济合作群体，其中既包括专门从事丧葬职业的僧人，也包括周边民俗行业的相关从业者。他们之间认同度很高，共同活动时间很长，并有明确的组织意识，联系比较紧密。第三种是在各类仪

式活动过程中形成的信徒群体，包括通过民间艺术形式形成的僧人与香会等，这类组织大多不具有长期性，结构松散，但内部认同度较高，也正是通过这类市民群体，双关帝庙内寺僧的宗教文化才能在更广阔的范围内传播和传承。正是这三类活动，构成了民国时期双关帝庙历史的重要部分。

（一）庙内祭祀活动

如前代一样，进入民国以后，来双关帝庙内进行祭祀活动的人群，主要是附近几条胡同的住户。直到20世纪50年代，求神治病仍然是庙内祭祀的主要内容。据徐某说，附近的穷人有个头疼脑热，没钱看病买药，便都上双关帝庙来求关帝，他自己就曾经因为妻子的病来庙里求过签。除了求神治病和求签问卜外，居民来双关帝庙的原因还包括求神药、去娘娘殿求子和为孩子祈福。祭祀方式包括给香钱、添香油和给关帝换袍（挂红），附近居民逢初一、十五还给庙里送馒头，既是供神，也是向和尚“表示表示”，即给予一定的经济资助。其中某些祭祀活动需要寺僧协助，例如求神药，是和尚用凉开水掺上神像前的香灰。再如求签，也需要寺僧解释签文内容。但至于是哪位寺僧负责这类祭祀，并不一定。无论是住持僧、寄居僧，还是专职丧葬事业的音乐僧，徐某说，“赶上谁就是谁”[注]。

碑文上说，双关帝庙的影响力一直不很大，来此烧香的多为“里人”，这一点，徐某也这么认为。据他说，来双关帝庙的就是这几条胡同里的人，再远一点儿的，像“观音寺”那边的人就不会来了[注]。可见，双关帝庙的祭祀圈相对不大，是一个社区性相当强的庙。与此同时，寺庙僧人与社区居民也有非常紧密的关系。徐某说，院子里要有红白喜事，寺僧法泰等人都凑份子，1952年徐某的妻子去世，法泰等人就送了他一棚经，一共做了七天，来了十三个人念经，这在当时也算比较不错的丧事了，但法泰等人分文未取。

（二）丧仪职业僧

根据现有材料，民国时期双关帝庙的僧人大量进行丧葬仪式活动，以此作为主要收入来源。在这种经济活动中，他们和其他寺庙僧人，以及相关民俗行业之间形成市民网络，寺庙僧人在其中扮演了重要角色。

政府登记档案中提供了民国时期在庙僧人的情况。综合目前掌握的各种材料来看，民国期间双关帝庙内登记在案的僧人共有三位，分别是续海、德泰和法泰。续海，俗家姓张，祖籍北京（旧称宛平县），1873年生人，清光绪三十三年（1907）买下双关帝庙并自任住持。1930年，续海将寺庙转给其师弟德泰。在写给北平市社会局的申请书中，他自称多病，欲赴平西潭柘寺养疴，故将住持一职让与德泰，但实际上综合其他材料来看，他应该是把庙卖给了德泰。德泰即前文提到的唐全寿，1903年生人，同时是双关帝庙和大帽胡同观音庵的住持，平时不住庙，家住赵登禹路前抄手胡同二号。至少从20世纪40年代末开始，法泰在双关帝庙内管理本庙。他本属静默寺僧人，平时住在双关帝庙内，但户口仍在静默寺。法泰虽是双关帝庙的实际管理者，但并不能支配庙产，这在佛教档案中得到了证实，据1952年的登记，双关帝庙内共租住了十四户人家，均不向他交房租，从调查中我们得知，这是因为他们把房租都交给了德泰[注]。

除上述三位常住僧外，政府档案中同时也记载20世纪三四十年代时双关帝庙内还有寄居僧八人[注]。这些僧人的名字未记录在案，但通过调查，我们得知这些僧人大多未曾受戒，也不用严格遵循佛教徒的生活规则。他们以举行丧葬仪式为职业，知情的老人在回忆他们时，称他们是“候在”双关帝庙内的“假和尚”，意思是未正式受戒，主要以参加丧葬仪式为谋生方式的音乐僧，本文中称之为丧仪职业僧。他们和正式僧人之间的区别，除了是否正式受戒之外，所进行的丧葬仪式也有区别，主要是增加了大量民间音乐的成分。据他们自己说，“真”和尚（即受戒僧人）和“假”和尚（即丧仪职业僧）的差别在于“真”和尚只会念经不

会“吹”（管笙等乐器），而“假”和尚会“吹”。目前了解到的与双关帝庙有关的丧仪职业僧包括石庆林、罗德春、老妙、宇亭、贵亭、法璧、金容道、任坡等，还有本文重点调查的张某。他们有如下一些特征。



图1 张某和他的云锣（鞠熙摄于2007年底）

1. “僧”与“寺”关系松散，但仪式认同度高

丧仪职业僧有寄居寺内的情况，但一般不长住在庙内。双关帝庙内的抱厦原来就是这些和尚居住的僧房，但仅就居住关系而言，他们的流动性比较强，用老住户徐某的话说就是“他们这儿老换人”，大部分原因是结婚后，搬出寺庙组成家庭。但这并不影响他们继续在庙内应承佛事。

虽然丧仪职业僧大部分不住在庙内，但他们同时也属于双关帝庙，人与地点之间有比较强的认同关系。用他们的话来说，这里是他们的“经忏口”，“应佛事儿的地方”。据张某回忆，那时候他们每天去双关帝庙瞧单子，根据法泰等人的安排进行仪式活动。“那会儿立单子，就跟写在黑板上似的，你每天上那儿去瞧瞧去，黑板上有我名字没有，有，今天铸钟厂多少多少号，姓什么叫什么，几点到，那上头都写着。姓张的吹管，姓董的吹笙，姓王的打镲，那上头都分配好任务了。”[注]一般而言，他们离开双关帝庙到其他寺庙中应事的情况很少，这有两个原因：第一，双关帝庙名气大，活儿多，“那会儿天天有事儿”[注]；第二，丧仪职业僧之间已形成比较稳定的组织关系，不能随意更换定点寺庙。

2. 僧人的多种身份

丧仪职业僧不是真正意义上的僧人，绝大多数未曾受戒，从某种意义上说，当和尚是他们的职业，是养家糊口的手段。老人们说，他们是“穿上和尚袍就当和尚，脱了和尚袍就该干什么干什么去”[注]。从田野调查中我们了解到，这些僧人往往同时拥有其他身份，最常见的是“响器”和“工匠”，另外，“铺摆”虽然不穿“和尚袍”，但在民间，一般把他们和丧仪职业僧看作一类。

所谓“响器”，有两层含义，既指丧仪中的乐手，也指吹奏的乐器。

丧仪职业僧常兼有乐手身份，这是因为下层寺庙所进行的丧葬仪式，其主要构成部分就是诵经念偈和演奏音乐，除了转咒、佛赞等部分有音乐伴奏外，法事结束后丧主常常还会“点玩艺儿”，也就是请他们做民间音乐表演，此时表演曲目不限，更是乐手们自由发挥之时。丧主评判丧仪职业僧好坏的标准，也是音乐响不响，动静大不大，热闹不热闹。张某的妹夫，20世纪90年代以后开始参加丧葬仪式表演的董先生，曾讲到在一次仪式上，丧主如何肯定他们的音乐才能的故事：“通县梅花营那档子事儿，马村儿，那个小严，车子严，吹那个八条龙，那个大高音，‘小子，我这儿有的是钱，你给吹高音儿，要吹下来，是人吹的，我这五十块钱当时就给你’。”[注]在这种情况下，丧仪职业僧本身精通乐器，就成了必备的技能。从调查中了解到，双关帝庙中的大部分丧仪职业僧都有各自精通的乐器，例如石庆林、张连庆、宇亭是吹管的，贵亭是吹笙的，罗德春是打鼓的。

由于丧葬仪式的特殊性，丧仪职业僧还需要和各类民俗行业，如厨子、棚彩、纸活、棺材、杠房等保持密切关系，而有的僧人自己也能干这类手工活，例如与关家扎彩铺关系密切的罗某，他自己也会扎彩子和搭焰口座，关家人手不够时他还能帮忙。

“铺摆”，一般而言有两种职能：首先是提供并照管丧仪职业僧的行头、用具、法器等；其次还负责在丧仪进行过程中组织全程、与丧家沟通并兼杂役。铺摆与僧人的关系非常密切，彼此的认同关系也较强，本身就属于丧仪职业僧的一种，只不过分工不同而已。在进行丧葬仪式时，铺摆与僧人二者密不可分，铺摆虽不直接上场“表演”，但他们的“家伙”得算一份钱，这钱就从丧仪僧的“劳务费”里出。“人家锣啊鼓啊镲啊的，这也得算一份钱啊，比方说十个人挣了五十，一人五块，这些东西也得算一份钱，算五块。”[注]更直接的证据是，张某等人把铺摆看作和他们“一行”的，统称为“吃死人腿的”，包括丧仪职业僧和铺摆，但不包括扎彩、纸活、抬杠等其他行业，“那都是单一行。这才叫吃死人腿的”。[注]

丧仪职业僧的多种身份常常可以互相转换。以罗某为例，他本来只是“响器”，擅长大鼓，俗称“吹鼓手”，长年在双关帝庙内应事。由于和关家扎彩铺关系密切，关家人说“这小伙子挺灵的”，因此也学会了扎彩和搭焰口座[注]。后来，他干脆受了戒，“剃光了头发，跟着翊教寺德真学习念经”。但实际上，他仍然不是真正的僧人，有丧事时是和尚，没丧事时仍然娶妻生子，过平常人的生活。他受戒恐怕有两方面原因：一方面，可能为了职业需要，显得更“专业”一些；另一方面，虽然寺庙中聚集了大量丧仪职业僧，但民国政府规定，寺庙庙产不得私自变卖、转让，必须经得佛教协会同意后，在佛教僧人内部传承。有可能，罗某的落发就与这种庙产继承制度有关。在1949年以后，北京登记的僧人急剧减少，也有可能与这类僧人本身就在僧俗两种身份间徘徊有关；当政策鼓励僧人还俗时，他们能很快融入世俗生活，以“手工业者”或“体力劳动者”的身份出现在政府登记表中；一旦政策宽松，他们重拾丧仪职业僧本行的速度也很快，其间并不需要经历强烈的精神落差与身份认同。从张某等人的讲述中，我们能清楚地看到20世纪50年代他们从丧仪职业僧到手工业者，20世纪90年代又以普通市民身份重拾仪式的过程。

丧仪职业僧的身份为佛教上层社会所不容，但在徐某这样的普通民众看来，这些丧仪职业僧热心助人，做丧事又便宜。“（念经的）有和尚，有老道，有喇嘛，有姑子。那姑子的最难请，姑子少，这非得资本家，他才请得了。不是资本家你花不起那个钱。和尚是普遍的，一到喇嘛就贵了，喇嘛、老道这都贵。”[注]对穷人来说，信仰也是和经济能力联系在一起的，因此这些将信仰当作谋生手段的音乐僧们，便与普通居民形成了天然的同盟。

（三）丧仪职业僧的社会组织

在明嘉靖十九年的《关王庙碑》中，曾提及“姑姑寺”住持张氏为双关帝庙捐资，这说明双关帝庙和其他寺庙的联系很早就存在了。而从田野调查得知，民国时期双关帝庙除了和观音寺同属德泰私人产业之外，

还通过丧葬业的经济合作关系与其他寺庙产生联系。

据张某说，当时住在双关帝庙内的僧人，每当应了佛事之后，如果人手不够，就到别的寺庙里去请，“这庙跟那庙连着，你这儿要应了佛事儿，他那儿没有，就都去了”[注]。而据扎彩业鸿顺堂后人关某回忆，双关帝庙是西四地区的“经忏口”，其住持从德泰到法泰、德春，都有很广的人脉。一旦鸿顺堂接下丧事，只需要给双关帝庙的住持说一声，他们就负责找齐所需的和尚，其中绝大部分是丧仪职业僧。双关帝庙的联系范围很广，包括德泰剃度的阜成门外圆广寺、法泰剃度的北长街静默寺、护国寺街花枝胡同崇兴寺、西黄城根嘉兴寺、育教胡同翊教寺等，都有经常来往的和尚[注]。正如关某所说：“北京市的和尚哪儿都连着，比方说你这儿是一站，他那儿是一站，互相都有联系，都有交往。比方说，你这儿今儿有事儿，……说哪儿哪儿，你这儿来仨拳手，那儿给你派仨拳手去了，……音乐的，他那儿没有，笙笛儿，也许打北城，再调一吹管儿的来，这不是一地儿，哪儿都连着。”[注]

丧仪职业僧之间的联系导致了行业意识的形成。如前所述，他们将自己称为“吃死人腿的”，并有意将自己与其他丧葬行业区分开来，20世纪40年代，“吃死人腿的，就说这帮吹吹打打的，连铺摆，二百七十口子”[注]。“二百七十”这个数字应是虚数，僧人自己也说“这是私下统计的”，隐含此数不确切之意。但僧人们津津乐道于这一数目，表明当时已经形成对本行业的总体意识。

丧仪职业僧的社会组织，以“班”为单位，以“班头”为标志，例如以法泰为首的双关帝庙和尚就算一“班”，班主负责召集班内成员。社会组织关系首先是经济关系，“我们这个呢，也有这么一个头目人，也有一个头目，他要应了事儿，就找我来，我就去，完了他给俩钱就得”。另外，这种社会组织还是地缘组织，不同的“班”之间有比较明确的地域界限，应承佛事不能跨界。“不同的班儿，它有班头，就是说，你这个地区，西城区不能上海淀区吃活去。”[注]但这也并不影响他们彼此之间互

通有无，形成小范围组织、大范围联合的社会组织局面，僧人们说得很清楚："东城有东城的。你吃东城，我吃西城。是这样，实在西城找不着人，给东城打一电话，说东城你们今儿有事儿没有？说没有，有事儿是有事儿，人有富余。给谁谁叫西城来吧，来回这么串。"[注]

能成为班头的一般是两种人：第一种是庙内的住持，以"庙"为圣地聚集僧人，形成组织；第二种是技艺超群的乐僧，例如20世纪四五十年代有名的张广泉，人称"围桌子转"，百般武艺皆通，"要吹就吹，要打就打，要念就念"。他就不以寺庙为基础，而是自己干，"自个儿当头，有应了事儿，他通知大家伙儿来"[注]。

在同一班内，除了班头和乐僧之外，往往还有固定的铺摆和账房。铺摆与班主的关系是比较固定的，彼此关系不浅。比如鸿顺堂是南城观音院的铺摆，观音院老住持就将自己的下院——藏经殿让他们居住，不收房钱，还时常帮忙修理殿房等。而每到年节之日，鸿顺堂也必须到观音院给住持拜年，每次去都拉一车的东西。有的班内还雇有账房，例如崇兴寺内的丧仪职业僧，班头即住持，名叫魁林，另外单有管账的，"这主儿是老的假和尚，多年了，叫文元"[注]。可见，"班"内已经有比较明确的社会分工，这种分工不仅是技艺的分工，比如吹笙、吹管、打鼓的区别，同时也是经济关系的分工，比如专门的"账房"僧的出现，这都说明，丧仪职业僧的社会组织已初步具备独立经济实体的雏形。

（四）丧仪职业僧与相关行业的关系

丧葬仪式同时是经济活动，参与者除了丧仪职业僧外，还包括各相关行业的手工业者。这些行业包括纸马业、扎彩业、棚业、音锣业、饮食业、棺材业（往往带杠房业）等。通过调查发现，无论上层寺庙，还是下层丧仪职业僧，他们都需要与一些民俗行业发生关系，寺庙与这些行业之间的关系包括两种类型：第一种，丧仪职业僧的铺摆本身就是某种行业的从业者。例如鸿顺堂本身属于扎彩业，同时是南城观音院的铺

摆。家住新街口内大街五圣祠内的印大爷，家里原来是正觉寺的铺摆，同时也是纸马铺的工匠。第二种，寺庙与某一商铺建立长期关系，再通过这一商铺的生意网与其他商铺建立间接关系。例如，据被访谈者回忆，广济寺与当时西城的大杠房如日升等都关系密切，吴佩孚的大丧就是广济寺先接下来，再通过日升杠房等大型杠房分给鸿顺堂这类棚铺、扎彩、响器等其他行业。鸿顺堂由于负责响器，再通过双关帝庙找到相关丧仪职业僧来出席丧礼，吹拉弹唱。

丧仪职业僧聚集的下层寺庙，往往依靠民俗行业增强竞争力。双关帝庙之所以能成为“经忏口”，成为西城各寺庙的联络处，很大程度上是由于它和鸿顺堂等商铺之间的密切关系，用关某的话说就是“得天天在这儿应着”，没活儿的时候帮鸿顺堂打杂，有活儿的时候就四处联络丧仪僧。

（五）其他仪式组织

除了丧葬仪式外，丧仪职业僧有时也会参加其他仪式活动，并通过这些仪式形成其他的市民群体。民国时期主要是参加香会走会。

20世纪60年代以前北京的香会活动，最重要的仪式是“走会”，包括两种形式：一种是每年到妙峰山、丫髻山等地进行走会表演；另一种是应人之邀，为商铺或其他私人庆典助兴。这类仪式活动很早以前就受到研究者的注意，但很多研究者在讨论香会成员时，笼统地认为是普通民众，没有注意到僧人在香会中的具体角色。笔者通过调查发现，精通乐器与宗教仪式的丧仪职业僧，有时也会参与“俗家人”的走会活动，并代表宗教的在场。据张某回忆：“走会分什么会，有用吹的就得给伴奏。他请，就得去，他要不请就不去。比方说，人家要狮子的、练中幡的、踩高跷的，各种的会，你干耍干练不成，也得有个乐器配着，（我们参加）就是这个道理。”从表面看来，丧仪职业僧能参加香会组织，是因为他们的音乐技能，但香会不选择其他乐器，仅仅选择丧仪职业僧们拿

手的笙、管、笛、鼓、镲等，这是值得推敲的。张某对此的解释是，“别的地方都不用这个（指管笙等乐器）”，管子是专给“死人”用的，除了丧葬仪式和走会表演，它不会出现在诸如婚礼、堂会等其他仪式上。换句话说，这些乐器与宗教仪式和神灵世界之间有某种神秘的联系，它们的在场，能营造特殊的宗教氛围，丧仪职业僧的出席，也正是宗教在场的需要[注]。

但是，香会是寺庙之外的独立组织，丧仪职业僧在其中是边缘人。香会组织不以寺庙为中心，或者至少不以“迎丧事”的寺庙为中心，这是他们与丧仪职业僧的最大区别。在张某看来，“香会”属于俗家人的事儿，“不关庙里的事儿，庙里单成立他们的法事，俗家人不管庙里的事儿，谁也不管谁”。香会成员与寺僧之间的关系并不紧密，从张某的回忆来看，他们类似于雇用与被雇用的关系，会首请他们参加走会，需要支付一定的费用。

丧仪职业僧和香会组织之间，还存在很多相似之处。例如，他们都以共同居住为基础，都有自己的“势力范围”，跨界行事是绝对禁止的。在双关帝庙所在的西四北大街一带，以前有过三档香会。第一档是以猪肉汤锅何贵生为首的“五虎打路，太平永善”五虎棍会，主要活动区域以马市大街（今称西四东大街）为中心，包括从西四到皇城根一带。第二档位于西四小旃檀寺附近，其负责人就住在西四小旃檀寺隔壁，表演项目有铜鼓和中幡等。附近居民吴某回忆，这个香会与在理教有关系。第三档是高跷会，会首是位于西城区兵马司胡同与西四南大街交叉处的浴池老板，它以羊皮市为中心，距离西四已有一段距区。虽然都在西四地区，但三堂香会各有自己的势力范围，别的香会不能轻易越过势力范围表演。如果要从其他香会的地盘经过，必须得先有拜帖，当地香会出来接会，然后才能通过。如果不遵守这些规矩，就会引起香会之间的摩擦，甚至斗殴。吴某就曾经见过两堂香会在西四牌楼打架玩儿命[注]。

此外，这两类市民组织都兼具经济活动和信仰活动的特征。香会表

演在大部分情况下是收钱的，“大家伙儿谁请的谁给（钱）啊。你要是上谁家做堂会去，要上我这儿做堂会来，今天是我的生日，就是给我做堂会，这笔钱就我出。（头目人）拿了钱完了再分”[注]。但是，每年四月初赴妙峰山走会是不收钱的，主要出于宗教目的，“心好是第一，拜佛烧香，保佑自己身体健康是第一。第二，练的什么的，显示显示自己的武艺，上这儿比比武”[注]。和丧仪职业僧一样，香会的经济活动与宗教活动互相并不排斥，这也导致在很多普通民众眼中看来，这两种社会组织没有区别。例如，在西四住了八十年的吴某，从一个局外人的角度说，“他们打文场，哪儿死人了，他们就去给人打”，显然是把两种宗教活动合二为一了[注]。

三 下层文化的传播空间

对于双关帝庙内的丧仪职业僧而言，在庙中接待附近居民前来祭祀固然是其重要职能，但参与丧葬仪式显然是他们更主要的活动。通过这类活动，一种与上层宗教仪式不同的文化形式确立起来，并在北京的下层社会中广泛传播，进而形成了相对独立的市民文化空间。下面，本文重点从仪式内容和下层表演的特点，以及市民文化的传播范围两方面，对仪式表演所形成的文化空间做一点说明。

（一）仪式内容与下层表演的特点

无论是丧仪职业僧还是上年纪的普通市民，被访谈者大多能回忆起丧仪职业僧进行的仪式。鉴于这类仪式耗时较长、过程繁复，且已有大量民俗志资料记载，本文不再赘述，只针对这类仪式与《瑜伽焰口》所载，及袁静芳、肖学俊等人记录的智化寺焰口仪轨之异同处进行说明[注]。

就仪式的基本内容而言，双关帝庙的丧仪职业僧似乎与上层寺庙并

无区别，都以《瑜伽施食焰口》为科仪本，按照经文的基本程序进行仪式，主要念诵的也就是这本经书。但这些丧仪职业僧同时又极力强调他们的仪式与上层寺庙的不同，并将其称为“南乐”和“北乐”的差别，认为“大庙都是南乐，我们念的那个都是北乐”。从调查来看，“南北”之分并不仅是艺术表现手法不一样，而且是在仪式形式、仪式过程、所用音乐和参与者四方面都有不同。其核心是上下层宗教文化的差别，最终形成不同的文化空间。以下，本文将对这四方面分别进行说明。

1. 仪式的形式不同

据学者研究，北京焰口有“禅焰口”和“音乐焰口”之分，这两种焰口的禅乐（梵呗）部分所用曲牌是完全相同的。不同的是“音乐焰口”加入了音乐与法器的演奏部分，用管、笙、笛等穿插在焰口的部分段落中。例如，广济寺、广化寺等属于“禅焰口”，而智化寺属于“音乐焰口”[注]。很多老北京人回忆，一般而言，广济寺、广化寺这类大寺只在庙内进行超度仪式，不肯轻易走出寺外“上门服务”（俗称“外佛事”）。智化寺作为“音乐焰口”的使用者，它也应“外佛事”，在做佛事过程中也有“吹打念”，但寺僧严格遵循焰口经的科仪过程，仍然属于上层宗教仪式。所以张某说，智化寺、广济寺那都是大寺，都属于南乐，我想就是从这个意义上来讲的。

有没有音乐伴奏，是区分上下层焰口仪式的最重要标志，虽然有音乐伴奏不一定属于民间丧仪，但没有音乐伴奏则一定属于上层寺庙进行的丧仪。上层寺僧虽与丧仪职业僧一样，都唪《瑜伽焰口》经文中的梵呗，但他们以“唪经”为主，音乐只作为背景使用，如张某所说：“那里头不吹，就是干念。外头这是吹打念，假的这个都是又吹又打又念。”上下层僧人念经的腔调也完全不同。这一点，张某和关某都曾提及。万寿寺的最后一任住持与张某关系很好，张某说“我跟他聊嘛，他说，你们在外头跑应酬念的这些什么，我一窍不通”。关某虽然不是僧人，但认为丧仪职业僧念的焰口经才是“真经”，他说：“在外头应的职

业僧，跟那僧人不一样，你像广济寺这和尚拉出来，跟外头的和尚一块儿念念，念不过。”

2. 仪式的过程不同

上层寺庙进行焰口仪式，基本完全遵循《瑜伽焰口施食科仪》的规定，这一点，从袁静芳等人的调查报告中就能看出。而丧仪职业僧所进行的“放焰口”仪式，不仅是伴宿之日的“焰口”，还融合了入殓、烧库、送三、发引等多日的内容，简而言之，就是将以往七天乃至更长时间的宗教仪式，压缩在一天之内进行。

综合调查中多人的说法，目前所知20世纪50年代以前双关帝庙僧人所进行的丧葬仪式，主要由五部分组成。首先是入座，类似于《瑜伽焰口》中所说的“登座”，但丧仪职业僧不以《开坛钹》起头，而是必须先吹民间音乐《小开门》，念《大悲咒》，所谓“吹三通、打三通、念三通”，表示仪式正式开始。其次，也是最重要的，丧仪职业僧将大殓之日的“转咒”仪式用于此处。佛教“转咒”仪式本来用于僧人火化或斋主入殓时，在火化坛或棺木前进行，所念咒语应为《弥陀经》《往生咒》《心经》及变食真言等，称“摩诃般若波罗蜜多”，但双关帝庙丧仪职业僧在转咒时所念的，完全是民间歌曲《二十四孝》《探八仙》《探四季》。念诵时正座手持响铃和手炉，采取问答形式，先请神，再送神，“就是比如我唱‘请一位神仙’，然后跟着那个人就唱‘汉钟离’怎么怎么样，然后再请第二位神仙，然后再送”[注]。张某自己说：“这个都不属于瑜伽焰口本里头的，这都属于外佛事。这就是给人家看个热闹，显得看的多火，多热闹似的。”[注]转咒之后送三（即烧纸马，文献上一般称为“送库”）、哭楼，最后再上座唪经，即手持《瑜伽焰口施食科仪》念诵，大多数情况下，丧仪职业僧不会按原有规定进行仪式，“请这个野的，假的念就许跳了，不真实了，该念这篇儿，三言两语就过去了，人家庙里的不是，人家志志诚诚，一句一句地念完了”[注]。有时，这一环节甚至直接跳过去。例如，2007年11月，张某的一位邻居去世，他去主

持放焰口仪式时，因为找不到瑜伽焰口科仪本，他直接将这一部分省略，入座、转咒、送三、哭楼之后，仪式即告结束。

一般而言，在丧葬仪式结束后，还有“点玩艺儿”的部分，即由丧主或来宾出钱，要求丧仪职业僧演奏民间歌曲。这一道程序看似与丧事气氛截然相反，但张某等人认为它的功能不容小觑。他们说，放焰口有两个功能，一是超度亡灵，为死去的人免罪，“念的经就是佛说的话。佛爷没有了，写在书上了，和尚就替佛说话了”。“你看那十殿，死人到了阴间受什么样的苦，什么样的罪，放焰口就是给死人免罪，不受那样的苦。”第二个功能，也是社会功能，是向左邻右舍报丧，形成社区气氛上的默契。“让周围的人知道知道，说那老头儿哪儿去了，好些日子没瞧见了。你这一吹打，哦，谁家那老头死了，让你知道知道。是这道理。”在张某、徐某等人看来，丧葬仪式越热闹越好，点的玩意儿越多越好，也正是出于这一原因。

3. 仪式所用音乐不同

根据袁静芳等人的调查，上层佛教《瑜伽焰口》所唱韵曲有《面燃大士赞》《六句赞》《参礼条子赞》《三大士》《翠黄花》《叶里藏花》《准提咒》《豆叶黄》《供养赞》《十报恩》等四十余首，演奏的音乐有《小华严》、《清江引》《梅花引》、套曲《料峭》等多首，法器有《开坛钹》《河西钹》《粉蝶六条》等[注]。双关帝庙丧仪职业僧所用的音乐，与之相比，既有共通之处，也有相异点。从张某等人的回忆来看，20世纪50年代以前他们使用的丧葬音乐中，如《六句赞》、《参礼条子赞》（他们称为《大参礼》）、《翠黄花》、《叶里藏花》、《毕字真言》等，与智化寺所用音乐完全相同，可以认为是和上层寺庙音乐焰口共享的成分。但在此之外，他们还移用了另外三种音乐形式。第一种是本来用于其他佛教仪式的佛赞，例如《普庵咒》《卫队子》等。《普庵咒》全名为《普庵大德禅师释谈章神咒》，又称《释谈章》，本来不是焰口仪式中所用咒语，但由于传播极为广泛，并已成为

独立的乐曲，故也被丧仪职业僧用于仪式最末，并称之为《补匀咒》，意在最后把没有进行的仪式“补匀了”，“补匀，有拉下的，一念这个等于是补全了”。第二种是移用中国传统音乐曲牌，例如《寄生草》《玻璃水》《柳轻烟》等。《寄生草》这一词牌，早在元曲中就已经出现，很早就进入了佛教音乐系统，例如《成寿寺旧谱》中，就记载了《拾样锦》一曲，其中包括《寄生草》。但是《寄生草》在上层佛教中，主要用于上赞，是佛前赞曲，下层焰口仪式中使用这一曲牌，并没有这种特殊的规定性。第三种是直接使用民间音乐。例如，正如前面所说，上层僧人在上座之前，法器要先奏《开坛钹》，这是比较正式的仪式曲目。而张某说，一进门必须先吹《小开门》，“一进人家家门先打法器，打鼓镲，一打头一个必须吹《小开门》。”“这仨曲儿，《小开门》《小二番》《吉祥兵》”[注]，这些都属于民间音乐范畴。事实上，下层丧仪中民间音乐占了绝大多数，除了“点玩艺儿”时全以民间音乐为主外，包括转咒使用的三支音乐，也都是非佛教的民间音乐。

4. 下层丧葬仪式中，铺摆发挥了至关重要的作用

在《瑜伽焰口》的仪式过程中，没有除寺僧外其他人参与的痕迹，丧主只以服从者的身份出现。而双关帝庙丧仪职业僧进行的仪式中，铺摆是必不可少的，他们是僧人与俗人、仪式与日常、异界与人间的沟通者，正是他们的出现，形成了僧人、丧主、客人全体参与，共享知识的传承环境。铺摆的作用主要是两方面。一方面是提示仪式的进行过程，例如僧人未进家门时，先由铺摆与丧主协商，安排好一切，待僧人一到，铺摆立刻奉茶、安排座位。仪式开始后，铺摆负责向丧主说明仪式的全过程，提示仪式禁忌、解释仪式内容。在转咒时，铺摆在一旁对丧主解释，这是到鬼门关了，这是到黄泉路了，通过他的嘴描绘出异界的景象，使僧人之外的观众产生强烈的参与感。在“召请”时，他会解释说这是把家里已经去世的人全部请回来，此刻灵堂中都是鬼魂，因此一定要保持肃静。另一方面，铺摆也是整个仪式的组织者。在送三、哭楼时，他负责安排顺序、组织场面，避免出现老幼尊卑倒错的情况。他还

负责部分的灵堂布置，安排法器、祭器的位置，对于灵堂上悬挂的《面燃像》（丧仪职业僧们说这是鬼王，而《瑜伽焰口》中记载其为观音）、《十殿图》（地狱十殿图），他还负责向丧主和来宾解释其内容，说明因果循环、善恶报应的信仰观念。老北京人徐某回忆说：“咱也不知道转的什么咒啊，但是铺摆就在旁边念叨，到哪哪哪儿了，到鬼门关了，该烧纸了。本家儿就哭啊，烧纸啊，这样的。”[注]因此，非宗教人员也能大致了解仪式的内部含义。

总之，正是在铺摆的组织、沟通与解释下，丧主和客人能参与到仪式过程之中，能理解僧人的行为和其背后的宗教意义。最后，这样的一次丧葬仪式变成了俗人与宗教世界沟通、民俗知识教育与传承、民间舆论与意识形态形成、文化认同得到加强的现场，下层文化的公共空间，也就在这一意义上产生了。

（二）市民文化的传播范围

如前所述，在下层丧葬仪式中，音乐表演是最主要的交流媒介，其作用甚至大过普通民众基本听不懂的佛教经文本身。而从调查来看，这一媒介不是丧仪职业僧独有的，他们与经忏道士和其他民间音乐演奏者，共享同种媒介形式和音乐文化。

在调查中搜集到的三十余首焰口仪式用曲中，有相当一部分也同样被经忏道士使用，《中国民间歌曲集成·北京卷》中收录了时任中国道教协会副会长、丫髻山道观住持的杜世铭（道号杜信果）掌握的经忏音乐，其中《知了算卦》《叹八仙》《叹骷髅》三首，与张某等人提供的曲目相同[注]。

经忏音乐的共享范围也不仅限于北京地区，它们大量吸收其他民间音乐形式的成分。例如，乐队成员说，吹管的人是整个乐队的核心，“其他乐器都是给管子配乐的”。“管子一刹你就刹，管子吹错了你

也别说。”因此吹管的技巧要求很高，其中两种技巧，叫“卡腔”和“口咪子”。“口咪子”就是哨子在嘴里响，“叼着哨子，打花巴掌那个，就是学小孩儿语”。这个是20世纪30年代左右丧仪职业僧跟河北耍木偶戏的学的，“农村都没有”[注]。

总之，通过调查发现，民国时期双关帝庙是社区性的公共祭祀场所，它的庙产虽然属私人所有，但广泛容纳来自社会下层的僧道，从而形成社区集体或个人祭祀的圣地。这一性质曾被历代碑刻记载下来，并很可能一直传承了六百余年。

20世纪20年代以后，双关帝庙通过组织丧仪职业僧，形成了包括社区祭祀、丧葬仪式和周边合作在内的三种市民群体。它们以共同祭祀（包括祭神和祭鬼）为核心，同时兼具经济合作的关系，群体内部关系普遍比较松散，但认同度很高，地域性较强，是底层社会组织的基本形态之一。

在双关帝庙丧仪职业僧的仪式表演过程中，经文、图像、音乐等多种媒介手段被广泛使用，丧仪职业僧与铺摆互相配合，形成僧—俗、异界—人间共同参与的仪式情境。在这一情境中，音乐媒介占主体地位，神像、法器和经文等，都是这种媒介形式的补充和配合。宗教与音乐在丧葬仪式中的结合，不仅形成民众信仰及其知识的传承环境，也形成下层文化的共享环境。从这个意义上说，双关帝庙确实成为下层社会的社区公共空间，但其作用范围集中在宗教信仰和仪式活动上，并主要是通过组织僧人群体来实现的。它不参与市民其他方面的公共生活，也没有管理社区公共事务的功能，更没有政治方面的活动和意图，故与所谓的“街坊社会”相去甚远，也不是通常所说的“公共领域”。这也是本文题目名为“社区公共空间”，而非“公共领域”的原因。

在双关帝庙这一公共空间中，以音乐为形式的民间艺术传承，以口述为形式的民间知识传承，以仪式表演和民间文献为形式的民间信仰传

承，以寺庙和碑刻为代表的物质传承，以及民众对它们的记忆，共同构成了民俗文化的传承环境。这四种方式中的任何一种延续，都能带动另外几种。例如，对碑刻和寺庙的回忆，能唤起民众对以往丧仪职业僧的记忆；传统文化热提倡民间音乐恢复与保存的同时，也为民间宗教仪式的复兴创造了条件。丧仪职业僧通过口传心授，并重新组成社会组织，共同回忆，能部分代替现代社会中已不再传承的民间文献。而民间文献的重新流通，又反过来促进了这类回忆。从我的调查来看，20世纪90年代以后，张某等人不仅重新组织了音乐社团，一有机会也重新组织丧葬仪式，虽然数量不多，但这种仪式的恢复是能看见的。从这个意义上说，下层文化的生命力是比较强的，在现代化环境下，其形式虽已发生很大变化，但四种媒介相互交织的传承方式，宗教、艺术和民间知识互相融合的文化空间，却仍然保持着其原有形态。

---

1. 明嘉靖十九年（1540）《重修关王庙记》，见北京图书馆金石组编：《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第55册，59—60页。
2. 清顺治十八年（1661）《修葺双关帝庙碑记》，见北京图书馆金石组编：《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第61册，175—176页。
3. “圣地”的概念往往与“进香”“朝圣”等活动联系在一起，本文使用的“圣地”概念则关注祭祀地点本身，如祭祀场所的产权性质、历史沿革和主要活动等。参见Susan Naquin, Chün-fang Yü, Pilgrims and Sacred Sites in China, Berkeley, University of California Press, 1992。
4. 《重修关王庙记》，明嘉靖十九年（1540），据《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第55卷，59—60页，图版录文。
5. 被访谈人：徐某，男，八十七岁。访谈地点：西四双关帝庙内。访谈时间：2004年8月19日。访谈人：董晓萍、鞠熙。内部资料。以下简称“2004年徐某访谈”。结合民国寺庙登记档案来看，寺庙住持的传承需要庙产权所有者提出，并得到同宗认可，且须在政府备案。
6. 2004年徐某访谈。
7. 元泰定元年（1324）《义勇武安王碑》，见北京图书馆金石组编：《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第49卷，101页。
8. 元泰定三年（1326）《义勇武安王祠碑》，见北京图书馆金石组编：《北京图书馆

藏中国历代石刻拓本汇编》，第49卷，114页。

9. 明嘉靖十九年（1540）《重修关王庙记》，见北京图书馆金石组编：《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第55卷，59—60页。

10. 清顺治十八年（1661）《双关帝庙碑》，见北京图书馆金石组编：《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第61卷，175—176页。

11. 这是否有可能和白莲教“普觉妙道”字辈谱有关，目前尚不可知。

12. 2004年徐某访谈。

13. 观音寺，不存，现为冠英小区，原在东冠英胡同，西城区平安里以北，距双关帝庙约五六条胡同的距离。

14. 北京市佛教协会藏：《1952年寺庙僧人登记表》，内部资料。

15. 北京市档案馆藏：《北平市社会局/寺庙类/内四双关帝庙僧人德泰登记庙产的呈文及社会局的批示》，档案号J2-8-619，13页。

16. 被访谈人：张某，男，六十七岁。访谈地点：铸钟厂胡同张某家中。访谈时间：2008年1月21日。访谈人：鞠熙。以下简称“2008年张某访谈”。

17. 2008年张某访谈。

18. 2008年张某访谈。

19. 被访谈人：董某，男，五十七岁。访谈地点：铸钟胡同张某家中。访谈时间：2008年1月21日。访谈人：鞠熙。以下简称“2008年董某访谈”。

20. 2008年张某访谈。

21. 2008年张某访谈。

22. 被访谈人：关某，男，1933年生人。访谈人：鞠熙。访谈时间：2006年10月2日。访谈地点：白塔寺东夹道关某家门口。以下简称“2008年关某访谈”。

23. 2008年徐某访谈。

24. 2004年徐某访谈。

25. 2006年关某访谈。

26. 2006年关某访谈。

27. 2008年张某访谈。

28. 2008年张某访谈。

29. 2008年张某访谈。

30. 2008年张某访谈。

31. 2006年关某访谈。

32. 从《中国民间歌曲集成·北京卷》中能看出，走会仪式使用的曲目，与丧葬仪式中使用的曲目很多重合。事实上，丧仪职业僧使用的音乐与经忏道人之间也有重合，关于这一问题，本文还将在后面详细说明。

33. 被访谈人：吴某，男，八十岁。访谈人：鞠熙、韩冰。访谈时间：2006年6月9日。访谈地点：西四北大街吴某家中。以下简称“2006年吴某访谈”。

34. 2008年张某访谈。

35. 2008年张某访谈。

36. 2006年吴某访谈。

37. 袁静芳、肖学俊考察整理，肖学俊记谱：《中国佛教京音乐（瑜伽焰口）佛事仪轨考察》（考察时间：1989—1996年，在此期间曾四次进行系统考察整理。考察地点：北京智化寺、广化寺、广济寺），见袁静芳：《中国汉传佛教音乐文化》，北京，中央民族大学出版社，2003年，30—451页。

38. 袁静芳：《中国汉传佛教音乐文化》，47页。

39. 2008年张某访谈。

40. 2008年张某访谈。

41. 2008年张某访谈。

42. 袁静芳：《中国汉传佛教音乐文化》，50页。

43. 2008年张某访谈。

44. 2004年徐某访谈。

45. 从杜信果的履历来看，他也有进入佛教寺庙学习经忏仪式的经历，看来两者曲目的相同，更可能是共享同种经忏文化。但在未对道教丧葬仪式做研究之前，本文暂不涉及此问题。《叹骷髅》《叹八仙》《知了算卦》分别见《中国民间歌曲集成》全国编辑委员会、《中国民间歌曲集成》北京编辑委员会：《中国民间歌曲集成·北京卷》，813—818、819—823、825页，北京，中国ISBN中心。

46. 2008年董某访谈。

现代北京广化寺的护法组织和居士生活

张恒艳 著

长期以来，对北京各类宗教信众的研究主要关注有较长历史的信众[注]群体或民间宗教精英，例如妙峰山进香组织、在寺庙中举行祭祀的行业组织及其会首，而对一般的自发信众似乎注意得较少。韩书瑞在实地考察妙峰山朝圣活动后，对个体香客的存在发表了一些看法：参加了某一进香组织的香客，固然可以通过某种无形的潜在结构而保持其行为的一致性，而占香客总数八成的进香个人则是由于经历妙峰山香会中的仪式性氛围，以及他们对神明灵验程度的一致性认识而获得朝圣的动力。她还补充强调，个体本身的差异性也给整个朝圣活动增加了动力[注]。这种看法对我们理解现代佛教寺庙中的自发性信众行为很有启发。

然而，与妙峰山朝圣这样的地方性崇拜相比，北京佛寺中的宗教活动有两个明显的差异：一是这种公共性的宗教信仰的香客必然有更加多元的身份；那么，香客的个性差异性是通过什么途径，在怎样的程度上被整合起来的？二是佛教哲学的深奥、仪式过程的繁复，可能会妨碍普通香客认同佛教神明的功能。对于第二点，施舟人（Kristofer Schipper）认为，由于民俗习惯，民众早已自觉地将佛、道、儒三教视为一体（即三教合一），认为实际在功能上，它们没有什么区别[注]。而台湾的宗教学者释见晔却借由个案研究对现代社会中佛教的传播方式提出了新的看法：通过对社会民众进行佛教教育，可以把佛教的观念贯彻于普通民众的生活实践之中[注]。北京广化寺中恰好就有类似的佛学培训活动。那么在广化寺中，民众是顺理成章地将佛教认作一种民俗，还是通过教育而形成了自觉实践佛教观念的习惯呢？

到20世纪60年代至80年代，广化寺的香火全无，1989年恢复后原有僧人所剩无几，旧时的香客也基本流失。1998年老住持修明去世后，两位来自五台山的僧人先后成为寺庙的主持和监院，标志着现代广化寺僧团领导地位的确立。他们积极开庙接众，很快迎来了大批新香客，掀开了广化寺历史上新的一页。由于新信众基本与旧广化寺的没有联系，因此本文将研究时段划定在1998—2007年，所用的资料主要来自2006—2007年的田野调查。在历时四个月的田野作业中，我分别对广化寺客堂组、功德金组的居士骨干和寺庙监院、知客、典座等执事僧进行访谈，并搜集了部分佛学培训教材、功德登记簿、佛经仪轨和居士的学佛心得等文本。另外，我以调查问卷的形式向大约九十名普通香客了解他们对居士和广化寺宗教活动的看法。这些材料具有即时性，真实地反映了当下广化寺居士的信仰观念行为模式，展现出现代广化寺的宗教生活图景。

一 现代广化寺的宗教生活和居士组织的基本结构

广化寺恢复后，寺庙通过招募僧人形成僧团，并按照国家颁布的《广化寺管理总则》和《广化寺共住规约》开展宗教活动。1998年后，为了应付日益频繁的宗教活动，广化寺护法组织在庙方的倡导下成立并逐年扩大规模。因此在正式介绍广化寺护法组织之前，有必要先介绍其成立的缘由和所处的寺庙环境。

（一）现代广化寺的僧团组织

2007年寺内共有常住僧人和挂单僧人二十余位[注]，按照丛林制度和国家规定，组织东西两序班首，包括监院、维那、僧值、典座、知客五人，另有首座二人，共八位寺庙执事。

1. 住持

也称方丈，总理协调寺庙各项工作。1989年广化寺住持为修明法师，早年曾在周叔迦举办的中国佛学院学习，20世纪30年代曾在广化小学担任老师㊟。修明法师圆寂后，怡学法师接替其位，成为现任住持。怡学，1962年生，山西人，1984年毕业于山西佛学院，原在五台山出家，1989年广化寺恢复时，由五台山来寺，1998任代理住持，2000年正式出任寺庙住持。

2. 监院

也称监寺，俗称当家。总管寺内行政庶务，如督促寺庙法务，带领僧人修行，管理收支，接应官员、施主等。1989年寺庙恢复时，隆祥为该寺监院。隆祥，20世纪30年代曾任广化寺知客，2003年辞世。继任者为妙文，1964年生，山西人，最初在五台山出家，1989年由上海来寺，2000年后任广化寺监院。

3. 维那

也称为知事、悦众、次第、寺户等，是维持佛寺纲纪者。大凡诵经诵律，举行佛事，都由他领头；僧众犯戒，触犯丛林清规，按规处罚也由他执行。目前广化寺维那法号永清，1975年生人，江苏人，毕业于南京佛学院，2003年来寺。据说，他是当时寺中最熟悉佛教经文和宗教仪式仪规的僧人，他不但是早晚课的领唱者，寺中大小法会、佛事均由他主持。

4. 僧值

主要监察寺内僧人的僧仪纲纪，实际上可以算是维那的助手。广化寺僧值法号广常，1979年生，住持怡学之徒，2005年来寺。

5. 典座

主管寺庙后勤庶务，如职掌大众斋饭，采购寺庙和僧人生活所需的

日常用品等。典座之职在广化寺内变更较为频繁。

6. 知客

职掌往来宾客的接待联系等事，也负责监察游方僧人在寺内持守戒律和寺规的情况。广化寺知客由于事务繁重和僧人流动等原因，常由寺内执事轮流担任。

7. 首座

寺中德高望重的僧人，主管僧人的教育。广化寺现有首座两人，分别为住持的剃度师成广和原五台山僧人慧空。

从组织结构来看，现代广化寺僧团以青年僧人为主，绝大多数来自外地，寺庙的管理权和僧人的教育权力均掌握在五台山僧人手中。最早一批五台山僧人是在1989年广化寺恢复之初，借充实寺庙之机进入广化寺的。20世纪末至21世纪初，最后一批广化寺老僧圆寂时，五台山僧人的佼佼者凭借现代学历成为广化寺的新一代管理者。寺庙权力由本地僧团向外地僧团转移，尽管也曾在北京籍老僧及其家属中引起一些不满，但总的来说还算平稳。这些僧人迅速恢复了广化寺昔日香火鼎盛的局面，巩固了他们在寺中的领导地位。虽然深入讨论广化寺僧团的演变过程并不是本文的主要任务，但广化寺护法组恰成立于五台山僧人掌权之初，二者的因果联系亦是本文的考察对象。

（二）现代广化寺的主要宗教活动

广化寺以周年为单位安排日常宗教生活。僧人除每日按照佛教礼仪进行课诵外，还在各种重要的佛教神灵纪念日、中国民间节日中安排法会，供香客进庙膜拜。北京广化寺每年举行的宗教活动详见表1和表2。

表1 广化寺佛教神灵纪念日活动安排一览表(注)

纪念日名称	日期	主要活动
观音菩萨圣诞日	农历二月十九日	举行庆祝法会：诵《观音菩萨普门品》或拜《大悲忏》
普贤菩萨圣诞日	农历二月二十一日	供斋
文殊菩萨圣诞日	农历四月初四日	供斋
佛祖诞日	农历四月初八日	浴佛，举行庆祝法会
观音菩萨成道日	农历六月十九日	举行庆祝法会：念诵《观音菩萨普门品》或拜《大悲忏》
自恣日	农历七月十五日	结束安居，自恣。举行盂兰盆法会：诵《三昧水忏》，放焰口，接受十方信众的供奉
地藏王菩萨圣诞日	农历七月三十日	举行庆祝法会：拜《地藏忏》或供斋
观音菩萨涅槃日	农历九月十九日	举行庆祝法会：念诵《观音菩萨普门品》或拜《大悲忏》
阿弥陀佛圣诞日	农历十一月十七日	举行七日庆祝法会：每日念佛拜忏，寺内僧人称为打佛七
释迦牟尼成道日	农历腊月初八	举行庆祝法会，施粥

表2 广化寺民间节日活动安排一览表

节日名称	民间节日主题	广化寺节日活动安排
春节	1.祭祀祖先、神灵 2.祈求神佑和祝福	1.斋天、供奉天地间所有的菩萨。2007年在广化寺中院五佛宝殿前供奉南无护法诸天菩萨、南无第一威德成就众事大功德天、南无日光普照菩萨、南无月光普照菩萨、南无云来集菩萨、南无虚空藏菩萨、南无当山土地。在各水管处供奉龙王菩萨。2.在五佛宝殿内燃灯供佛，祈愿四海和平，社会和谐，人民幸福。3.拜《万佛忏》，祈祷个人身体健康
清明	慎终追远	举行放焰口仪式，超度亡灵
中秋	阖家团圆	供奉南无月光普照菩萨，吃月饼
十月初一	慎终追远	举行放焰口仪式，超度亡灵

据以上两表所载，现代广化寺每月至少开放三四天，僧人粗略估算，每次开庙接待的香客，少则两三千人多则近万人[注]。与北京其他大型佛寺相比，广化寺僧团的规模不大，却维持着当前北京市内最频繁的宗教法会活动。这样鼎盛的香火，一方面证明，经过近十年的发展，现广化寺僧团不但巩固了他们对寺庙的领导权，而且获得了北京信众的认可；另一方面也证明，广化寺护法组对寺庙宗教生活的贡献是非凡的。

（三）护法组的基本结构和主要职能

“护法”，意为维护佛法的人，特指那些长期为广化寺提供义务服务的人。一般情况下，他们都是已经皈依佛教的信徒，因此，僧人和香客也把“护法”称为居士，即在家持戒修行的佛教徒[注]。目前，广化寺护法约有四五十人，平均年龄五十岁左右，年纪最大的七十多岁，最小的三十岁，男女比例约为1∶3，大多数是退休人员，也有个别下岗待业者。他们为寺庙提供义务服务，除可在寺中享受工作餐，没有其他报酬。这些护法被分为六个小组：客堂组、功德金组、牌位组、流通组、斋堂组和法会护法组[注]。

1. 客堂组

该组主要任务有二：一是登记法会佛事要求，代收仪式功德金、准备仪式所需道具（如牌位和功德文疏等）；二是受理香客咨询。2007年，客堂组由十位居士组成，女性八人，男性二人，五十岁以上者七人。其中一半是离退休人员，还有一至两个自由职业者，另有三人是在职工人或教师。这个班组商定出一种轮流值班制度，以节省人力，提高工作效率：在没有法会活动的时候，客堂每日由一人值班，大型法会（大型是指连续举行数日或香客达到四千人以上的法会，如春节法会、清明法会、盂兰盆法会等）前一周适当增加人手，法会当日全体出动。

2. 功德金组

该组的具体任务是在法会上接受香客捐献的功德，登记香客姓名，法会结束后核对账目，誊写功德簿，向监院僧交账。此组约由十五位居士组成，九成以上是妇女，他们的年龄和职业结构与客堂组大致相当。不同的是功德金组没有轮值制度，他们只在法会当日到寺收取香客捐献的功德即可。虽然没有硬性规定，但此组中有三位居士几乎每日都坚持到寺协助监院僧工作，颇为敬业。

3. 牌位组

牌位是指香客在寺内佛殿为亲人设立长期的往生牌位或延生牌位。往生牌位是为已经亡故的人设立的牌位，黄底黑字，塑料质地，供奉在弥陀殿内，象征亡灵得到阿弥陀佛的接引，超脱轮回，往生极乐世界。延生牌位是为活人设立的牌位，红底黑字，塑料质地，供奉在药师殿内，象征活人受到佛祖的保佑，在阳世的生活可以平安顺利。无论往生牌位或延生牌位设立的最短时限为一年，每年需缴纳维护费用一百元。牌位组专门负责牌位的登记、收费、设立、安放、调整工作。此组内只有一位居士，她是在广化寺服务年限最长，服务时间最长的居士，深得住持信任并受到大家的尊敬。

4. 流通组

该组负责在法物流通处内出售各种经文、神像、法器、供物和寺庙纪念品的居士。广化寺的法物流通处由一对居士夫妇负责管理。

5. 斋堂组

斋堂组的主要任务是协助斋堂准备午餐和洗刷餐具，在法会期间，斋堂组的工作尤为重要。该组约由二十位居士组成，平均年龄在四十岁上下，其中五十岁以上的女性十余人，三十岁左右的男性六至七人，其余为年轻女性。斋堂组也有简单的轮值制度，以保证每日可有三到四人在斋堂协助寺内典座和斋堂大师傅准备斋饭。其余的居士只需在法会时来寺服务。广化寺每次法会在寺内就餐（午餐）者，少则五六百人，多则上千人。据广化寺斋堂李师傅说，每次法会寺内需要准备各类主食达三四百斤，斋菜两三百斤。平时后厨只有他一个人，法会时则需另添帮手十余人才勉强够用，这还不包括在前院运菜、分菜、洗碗、运碗的居士，有时候人手实在不够，斋堂的居士也会让自己的熟人来帮忙[注]。广化寺斋堂居士还存在一定的分工，做菜洗碗的居士多为女性，而运菜运碗者多是男性。

6. 法会护法组

该组的主要任务是处理法会会场的基本事务。该组约由三十人组成，分为两班：第一班负责会前整理，约二十人，成员基本上是中老年妇女；第二班负责会场秩序，由十人组成，成员大半是青壮年男子。会前整理组的成员每次法会时提前一日到寺，在寺僧的组织下清扫庭院，擦洗各大殿堂门窗，清洁各处的拜垫，整饬神像，更换供品，装点供桌等。法会当日有一部分居士还要在各殿照应香灯，维持秩序，另有一部分则调拨至斋堂组帮忙。会场护法组，在法会开始前一天也需来寺协助会前整理组摆放各处的拜垫、桌椅，法会当天他们主要负责维护仪式会场的秩序，如看守寺内各处香炉、拜垫，为香客燃香，引导香客绕殿、

站位，阻止香客的僭越行为等。法会结束后，他们还负责收拾会场，清理庭院。

志愿参与寺庙活动的护法，在松散的组织形式下，却能保持高效、协调的节奏，那么，这些背景不同的个人是如何通过志愿性的宗教服务而被有效组织起来的？考察广化寺护法组的形成过程有益于回答这个问题。

二 现代广化寺僧团与护法组的形成

广化寺护法组目前由寺庙监院妙文负责管理，他是寺庙恢复后最早到达广化寺的五台山僧人之一。据他回忆，护法组始建于1997年，后因寺庙宗教活动增多而渐成规模。起初护法只协助僧人应付宗教法会，随着寺庙住僧规模扩大，日常杂务增加，他们的工作已经扩展到广化寺日常生活的各方面，主要包括日常轮值、受理日常功德、处理寺庙杂务，照顾老年僧人的起居等[注]。尽管近年来护法组织已经表现出层级化和多功能化态势，但截至2007年末寺庙没有颁行任何针对护法的管理规章，仍然按照宗教惯例协调护法组工作。妙文认为，护法都是学佛的人，多年来他们对寺院的无私奉献足以说明其对“三宝”的忠诚，这种“尽信心”比其他任何规定都有效[注]。为了让更多的人了解佛教，促成他们的“尽信心”，僧人从1998年开始举办广化寺佛学培训班。值得注意的问题是，僧团掌权伊始也是护法组组建初期，十年来，僧人如何利用佛教培训创造了一个规模可观且效率很高的护法组织？

佛学培训班初创时仅设有初级班，据参加过首届佛学培训的护法马居士回忆，20世纪90年代末广化寺的香客迅速增长，为广结佛缘，引导众生修习佛法，广化寺开办了首届佛学培训班[注]。初级班主要讲授广化寺历史、佛教常识和常用佛教仪式仪轨，这些内容由当时的教员精编为一本十数页的册子，包括寺庙简介、佛教常识和常用仪式仪轨三部分。

其中“寺庙简介”是从已故住持修明撰写的广化寺回忆录中摘录的，佛教常识和常用仪式仪轨则由监院妙文和维那永清编写，并由两人负责讲授，他们是当时寺内少数拥有佛学院学历并能熟练掌握各种仪式仪轨的僧人[注]。初级班面向全社会招生，佛教徒或俗众均可免费报名入学。最初两三年学员人数很少（通常不足二十人），都是寺庙的护法和香客，结业后多数香客会转变为护法。2005年后，佛学培训班的规模增长至每班五十人，2007年达到七八十人。一般俗众的比例占一半以上，四十岁以下的青年和受过普通高等教育者越来越多，在此过程中仍有部分学员转变为护法[注]。

2005年寺中又开办了中级班，也称为居士佛学培训班。此班以导读讲解佛经为主，具有佛学本科学历的寺僧充任教员，讲授的经文由僧人自行选定，《地藏王菩萨本愿经》《无量寿经》等流行佛经通常成为首选对象。中级班面对社会招生，但要求学员具有初级佛学水平，因此学员主要是寺内护法，且以老年护法为主体。2007年，初、中级培训班每年各开办两期，前后相继，中级班的规模也由2005年的每期二十余人扩大至五十人左右。青年学员的比例有所增加，但整体年龄结构仍高于初级班，香客转化为护法的概率也比初级班高。可以肯定地说，广化寺护法都有过佛学培训的经历，佛学培训班是产生护法的摇篮和寺庙对护法实施统一的教育、管理的主要手段。

广化寺佛学培训班的历史，显示出它与现代广化寺僧团、广化寺护法组织之间的特殊关系。尽管佛学培训班始终强调其宗旨是“弘扬佛教文化、传统文化，提高信众的文化素质，普及佛教知识，培养正知正见的佛教信徒”[注]，但它初期选用教材和安排教员的标准均流露出淡化旧寺传统，突出现代僧团优势的意图。就本人所见的第一届佛学初级班教材而言，最为详尽的内容当属对佛教仪式仪轨的解析，其次是介绍一般佛学常识，对广化寺的历史简介虽然放在第一部分，却只介绍了寺庙建筑变迁和相关的传说，文章作者也没有标注出来。而另外两个部分不仅清楚地标明了作者，而且被表述成居士和护法必须掌握的知识。

这套简要教材用于初级班教学至少四年之久，据老居士回忆，系统、完整的教材大约出现在2002年北京佛教文化研究所成立之后。在宗教复兴和寺庙重建的热潮中，新出现的信众对佛教本身的热情也远远超过他们对寺庙传统的认同。实际上，广化寺恢复后老香客的数量非常有限。这一方面是因为中华人民共和国成立后，周边房屋经过公有化和重新分配，已经搬入大批的外来人口，这些居民目前也很少到寺中活动；另一方面，那些原与旧僧人相熟的老香客，随着旧僧人的辞世而流失[注]。新香客大多来自北京各城区，他们拜佛的目的主要还是为了满足自身的宗教需求。

马居士是第一批加入广化寺护法组的香客。她祖籍山东，1949年随父母入京，是20世纪50年代的大学生，1992年退休前是某研究所的干部，退休两年后随一个新加坡和尚皈依。起初她在广济寺活动，后因为交通问题转入广化寺。2007年，她对我讲述了参加广化寺护法组的因缘：

> 那时候，因为修路我家附近到广济寺的公交车改道了。我就上广化寺来。正好赶上广化寺组织香客上五台山参加当年的万尊普贤菩萨开光典礼。那时候人手少，怡学大和尚见我写字还算周正，又问了我的学历，结果当场就让我帮着登记功德金。后来再上寺里来，慢慢地就在客堂里帮忙了……
>
> 在护法组里，我最感兴趣的是广化寺的各种传法讲经活动。说句老实话，广化寺在这一点做得比其他寺庙要好。大约在1998年广化寺就举办了第一届初级佛学培训班，2005年又办了第一届中级班；我两届都参加了。2000年以后，这里每年都举办十几次佛经讲座，请的都是现代名僧。我很爱参加这类活动，2004年9月广化举办了水陆大法会，设了七个坛场，我参加了华严道场，听法师讲《华严经》收获很多，但这样复杂的经典还是太难了，所以后来凡是有讲经活动我都参加，不懂的地方常常会厚着脸皮去问师父们，一来二去那些来讲经的师父我也慢慢认识了几个。

马居士的回忆说明，佛教培训班不但适应了早期广化寺香客的需要，也为寺庙甄别、挑选适当的宗教助手提供了合理的渠道，更重要的是，僧团借此提升了自己的宗教威望。在早期广化寺护法中，马居士的经历和想法并不罕见，她对于寺庙的选择并非出于对于寺庙的了解，而是为了满足自己的宗教渴望。广化寺佛教培训班提供了佛学知识，广化寺护法组则为她提供了实践这些佛学知识的机会。另外，在现代广化寺僧团有能力主办大型宗教法会之前，仍与祖庭五台山保持着紧密的联系，这说明他们在宗教上所处的弱势地位。然而，寺庙后期的发展证明，他们很快就弥补了这个不足，这也说明佛学培训初级班的前期经验是成功的。2002年佛教文化研究会的成立，不仅直接提升了广化寺在北京佛学界的地位，而且显示出在新形势下，比起恢复寺庙传统来，宗教管理部门更加关心弘扬有益于社会发展的佛教文化。在这样的条件下，广化寺僧团不仅借助五台山造势，而且充分发挥了他们具备正规佛学教育背景的优势，巧妙掩盖了他们外来者的身份，利用普遍的宗教标准，构建了新的寺庙信众基础。而由此甄选出来的寺庙护法不仅是寺庙的宗教助手，也被僧人视为忠诚的朋友。

从目前的情况来看，在寺中服务多年的居士，尤其是20世纪90年代末期进入寺庙的护法，在寺庙受到的信任非常罕见。他们不但可以协助收取、保管功德金，也可以举荐熟人进入这些重要岗位。另有一位李居士就是由马居士推荐而进入护法组的。

> 在我皈依的当年（1999年）十月初一，广化寺举行法会，马玲师兄做功德主，她的工作没人接，当时（我俩谁也不认识谁），她就让我去接替她的工作，我说干不了，她执意让我去，我只得恭敬不如从命。我以为就干一天，把一天的工作干完，款账无误，交给她。结果从那天开始就不放了，一干就是六年。[注]

她也参加了2005年广化寺举办的第一届佛学培训中级班，结业时她

在作业中写道：

> 我能参加广化寺组织的佛法学习初级班和中级班是与广化寺有法缘才能有这个机会，一定要珍惜这宝贵的时机，这次中级班是第一期，是以护法居士为主。为什么第一期中级班学员以护法居士为主呢？这是怡学大和尚及诸位师父用心良苦，是想把这些护法居士培养成既懂佛法，又懂如何觉悟众生、服务众生，为了提高护法居士的素质，为了更好地维护好寺庙的清净庄严道场，把更多的信众领进佛门的坚强队伍。这是对护法居士的极大关怀和爱护。我由衷地感谢怡学大和尚及诸位，我决不辜负师父的期望，要认真学习，悟佛知见入佛知见。[注]

我们注意到，在李居士的描述中，僧团与护法的关系，似乎已经由早期的盟友关系，变成了以僧为主导的启蒙与被启蒙关系。这种变化固然与佛学培训班的经验积累有关，但更重要的是寺庙社会地位与僧团结构已经发生了巨大的变化。北京佛教研究所成立后，一批拥有本科学历的僧人进入广化寺，佛学培训班的教材与任课教师都发生了变化。课程的设置以如何安全地参与宗教活动为中心，对寺庙历史的简介已经完全退出了教学环节[注]，教员也由以施行仪式见长的法师变为能够讲授经典的僧人。这些僧人通常对弘扬佛法有较高的自觉性，并将佛学培训班视为实践古代高僧弘法德行的上佳时机[注]。近年来僧人常常在佛学培训中强调，学佛应该将佛教的智慧和思维方法运用于日常生活，善待、感染别人，以此来体会佛祖的智慧，发挥学佛的优势。

可见，随着僧团宗教地位的提高，僧人不再满足于把心怀热情的居士们培养成寺庙的宗教助手，而是希望他们既能“维护好寺庙的清净庄严道场”，也能“把更多的信众领进佛门”。佛学培训班把佛教哲学、仪式仪轨和宗教法规编排在一起，表述为一套可以传习、实践的文化智慧，冲淡了寺庙仪式服务和偶像膜拜带来的“迷信”印象，在现代宗教政

策认可的模式下，为寺庙的发展争取了更大的空间。

护法人数的快速增长也证明了这种策略的成功。据妙文回忆，在2000年前，护法仅有十余人，至2007年增加了十倍之多，登记入册的居士人数达到一百二十位左右。因为人员杂多，妙文现今已很难像十年前那样一一认识他们，所以这些护法现在已经被编为六个小组，各司其职。而妙文仅通过他熟悉的人物了解各组的工作情况，这些关键人物都是元老级护法，许多新护法都来自他们的引荐。

应当说，广化寺护法组的组建至今仍然处于未完成状态。在护法组组建、分化的过程中，宗教政策、寺庙发展和僧团内部变迁等因素均对其产生了影响。由于护法组最初起源于僧团寻求地方信众基础和维系寺庙活动秩序的要求，僧团早期主要通过佛学培训的方式吸引香客，并利用邀请部分固定香客分担宗教活动管理权的机会，建立他们与北京地方社会的初步联系。为了巩固这一联系，僧人也重视向信众提供宗教服务（如仪式、法物流通和开光等）。而随着僧团宗教威信的提升，也为了保障寺庙宗教活动的安全，近年来，僧人尤其偏重对护法施行文化教育式的佛学培训，并开始对规模逐年扩大的护法组采取一些制度化管理措施[注]。无论怎样，护法组终归是在僧人倡导和安排下形成并运转的，佛学培训是僧团依据不同的社会条件，塑造、教育和管理他们的最主要手段。这种手段激发了他们的宗教热情，一方面部分满足了他们的宗教求知欲，另一方面也通过抵抗俗化佛教的意识、行为来求取寺庙的宗教安全。在这样的情况下，护法是否已被转化为理想的佛教徒？他们如何认同佛教观念，并将它转化为贡献的动力？下一节，我从居士的角度阐释这些问题。

三 居士的寺庙生活及其宗教观念

居士的寺庙生活主要包括协办法会和日常值守。“协办法会”指护法

为法会提供服务，实质上是护法与一般香客的互动过程。“日常值守”是指护法在非法会时段到寺服务，值守活动主要是护法之间，护法与僧人之间的互动。

值得注意的是，无论服务法会还是日常值守，护法们总是自称或互称为“居士”，香客也按照他们的意愿以居士相称。这说明护法的身份是多元的，在宗教生活中，他们更愿意强调自己作为佛教徒的身份和个体化特征。所以本节也使用“居士”来称呼他们，以便突出这种自我认同的意义。

（一）协办法会

在广化寺，绝大多数香客都缺少宗教经验，对寺庙了解得少，所以随时应对香客垂询，并指导他们按寺庙规矩行事，是居士的主要任务。前文提到的李居士就在学佛体会中记录了自己与香客交往的两个片段：

> 做护法工作不是很难的事，但要做好就不太容易了，如在2000年清明节放焰口，有母女俩来登记随喜牌位，我问她们超度谁，阳上人的名字。结果他们把阳上人的名字写成死人的名字，活人的名字说成是被超度人了（母女俩以前从来没办过超度，不知道哪个是写死去的人，不知哪个是写活着的人）。我边登记边问了一句：“×××是什么时间过世的？”这时女儿急了：“×××是我妈，这不在这吗，什么时候死了？”我马上意识到应该先给人家讲清楚，阳上写健在的人，被超度人为已故的人，立刻向母女俩道歉，可人家不干，嫌我说她妈什么时候死的了，说了好些难听的话，我只得忍耐，给后边的人登。后来引起公愤，这母女俩才算停止。就像怡学大和尚开示的，逆缘有助于我们成道，是我们修忍辱的好时机。
>
> 还有顺义一位七十多岁的老居士，全家人就他一个信佛，母亲九十多岁，病在床上，他想给老人做延寿普佛。他经济不富裕，有

二位哥哥因不信佛，经济上也不帮助他。他让我给他出主意，我也没什么好主意，当时我告诉他回去先教给老妈念“南无阿弥陀佛”，我又在李老师那请了一张阿弥陀佛接引像，让他回去贴在老妈一睁眼就能看到的地方。又结缘他一本《地藏菩萨本愿经》让他回去在佛菩萨像前念，念完经再称“南无大愿地藏王菩萨”圣号，把功德回向给老妈，祈求佛菩萨加被老妈。《地藏经》中说：“是人若是业报合受重病者，承斯功德，寻即除愈，寿命增益。是人若是业报命尽，应有一切罪障业障，合堕恶趣者，承斯功德，命终之后即生人天，受胜妙乐，一切罪障悉皆消灭。”过了半个月这位老居士给老妈做往生普佛，说老妈走了，走得很安详，老居士很感激我，每次来寺院都要带些自种的西红柿、黄瓜等农产品。我说不能收，都是我们应该做的。老居士说这也是我们的规矩，你一定要收下，不要嫌少。这是老人的一片真诚心，不能让他受到伤害，只得收下，分给大家。不能欠老人的债，我每次都给他结缘一些光盘、经书，他说他们村信佛的居士跟他一起看，没有皈依的也有人来看，又有不少人来皈依，就连他二哥在今年六月十九也皈依了，从此结了个善缘。㊟

这两个例子代表了居士指导香客进入宗教世界的两种可能性：一是将不可改动的宗教仪式原则传授给他们，二是从功能原则出发将香客难以掌握的佛教知识转达给他们。在第二个过程中，李居士不仅运用了佛教知识，还以人之常情为标准对佛经进行选择和解释，这种解释凸显了佛经中的轮回观念，很快得到香客的回应。除此之外，李居士还有另外一个巧用佛经的例子。

1999年9月儿媳怀孕了，临产前第八个月时，儿媳妇做B超，做完后儿媳问是男孩还是女孩，医生说是女孩。因老伴家缺男孩，一听是女孩就有些不高兴，后来我问他是不是想要孙子，他说他这辈子没有孙子了。从这天起我就试着按《妙法莲花经观世音菩萨普门品》里说的“若有女人设欲求男，礼拜供养观世音菩萨，便生福德

智慧之男”的教导，每天下午做完晚课我就在佛菩萨前诵《妙法莲花经观世音菩萨普门品》，称念“南无大悲观世音菩萨”圣号，礼拜供养观世音菩萨，祈求大慈大悲观世音菩萨给我送一个聪明、伶俐、健康、漂亮，长大是一个栋梁之材、将帅之才的孙子。预产期是六月十九日（因这天有一个大手术，所以推后一天剖腹产），手术前一天，儿媳妇再做一次B超，还是那位医生，还是那台B超机，做完后她主动告诉我儿媳是个男孩。果然第二天剖腹产生一个男孩，老伴也高兴了，我就赶紧回家到佛堂叩谢大慈大悲、救苦救难、有求必应的大慈大悲观世音菩萨，第二天儿子也去八大处灵光寺观音殿去还愿，这不仅看到大慈大悲观世音菩萨有求必应，也体现了有什么因就有什么果，若没有众生的虔诚所求，菩萨也不会应众生之愿。㊟

尽管李居士把这个菩萨显灵事件表述为帮助她深透理解了佛教的因果观念，但从本质上说，她在这件事情上的表现与一个信佛的普通妇女并没有多少区别。她所受过的佛学培训一直提醒她们注意区分“佛教”与“迷信”，而她的经历却显示佛教与民间信仰无可争辩地存在着很多交融之处。这篇生动的学佛心得流露出这个居士的真实心理状态，民间信仰既是她理解佛教观念的基础，也是她与香客达成共识的主要依据。

李居士的例子并不是偶然的。还有一位功德金组的黎居士，2003年才正式皈依，她对佛教经典的了解还不甚深透，却常能以自己的经历说服香客。2007年观音出家法会，一个中年妇女要求给寺中的观音菩萨捐做僧袍。她六岁的女儿出生时即认菩萨做干娘，因此，她每年在观音菩萨出家的日子都要到寺中为菩萨做新装。但广化寺历来不收实物功德，因此，黎居士用自己长年祈祷、诵经和为菩萨服务，而保持身体健康、家庭平安的例子，来证明奉献的形式是多种多样的。最后，这个妇女终于放下执念，改捐了修庙功德。在香客与和尚接触甚少，只能通过居士了解寺庙和佛教知识的情况下㊟，居士可以对佛教观念做出灵活多样的

解释，即使居士无法对经典或仪式提出符合宗教教义的解释，他们根据亲身经历总结出来的办法和看法也能够说服香客。因为，根据民间信仰的“灵验”原则，普通香客会把他们当作具有灵验品质的香客，而他们的灵验经验也是值得模仿的。

（二）日常值守

不是开庙接众的日子，值守居士的工作通常很清闲。这样轮值为居士提供了充足的闲谈时间，促进了居士与居士、居士与僧人的交流。

根据我的观察，居士间的交流时机只限于庙内，交流的形式主要是闲谈，而交流的内容则大多关于学佛体会和个人生活经验。其内容虽然琐碎，却常可以反映出他们的宗教意识，归结起来，最热门的论题有三：人生将走向哪里？要怎样养生？怎样过好现世生活？这些问题分别体现了居士的生死观、养生经和人生观。

1. 居士的生死观

“人生将走向哪里？”不仅关系到修持的结果，而且关系到应该如何处理民间岁时风俗、祭祀习惯与佛教观念之间存在的矛盾。对此的讨论不仅导致了大量相关佛经的流传，而且每至民间祭祖节日，寺庙与香客的矛盾就会尖锐起来，这种场合常常会考验居士的立场[注]。

从上文表2可见，广化寺并不回避民间节日，在某些重要的民间节日，寺庙甚至会顺应民间的要求专门举行往生法会。每至此时，寺庙客流也会大增。多年来，是否焚烧冥钱，成为寺庙与香客的主要分歧。无论寺中怎样强调冥钱的火灾隐患，依然有香客执迷不悟，寺外的小贩也趁机兜售。初受教育的居士不时也要购买，等法会结束时与功德文书一起悄悄烧掉，这种行为总要受到老居士的申斥。马居士说：“学佛的人不应该再给死去的亲人烧纸钱，而是要做往生普佛，做过往生普佛，他们就进入极乐世界了。谁也不希望自己的亲人一直在地狱里受苦，这么

多年他已经往生了，你再给他烧纸钱他也收不到呀，如果他已经进入极乐世界，你这钱送到地狱里，这不是把他往下面拉吗？如果一定要烧纸钱就只能在头七里烧！”尽管她对身后世界的解释得到很多居士的赞同，但烧纸钱之风屡禁不止，更有意思的是，还有些居士找到一种印有红色法轮的密宗纸符代替纸钱，法会结束时，她们可以名正言顺地把纸符投入香炉中去。

这些宗教细节反映出居士生死观的矛盾之处。虽然广化寺居士理解并愿意接受佛教对人生去向的看法，但他们也没有完全放弃民间习惯，还有一些人希望找到一些调和的办法来解决这些冲突。

2. 居士的养生经

一方面，中老年居士比例很大；另一方面，佛教独特的饮食原则使养生话题长盛不衰，而且居士越是年长就越善于此道。七十岁的马居士告诉我只要使用得当，大悲水和《大悲咒》都是有效的辅助疗治和养生手段。每次身体不适，她都会在自己供奉的观音菩萨座下念诵《大悲咒》，请菩萨加持[注]大悲水饮用，效果奇佳。她认为自己饮用大悲水，能解百病，多年来身体健康，已经很久不用去医院了。2007年，她的女儿因子宫肌瘤入院手术，她每日制作大悲水让女儿服用，女儿病愈后她还教导女儿平日不要杀生，要多放生，看见杀生要诵《大悲咒》，使之得到解脱，这样可保身体健康。如果对着身体的患处念诵《大悲咒》并结几个吉祥的佛印[注]，则可以加速患处痊愈。不仅她自己和家人使用这些方法调理身体，如果有香客身体欠安，她也常常建议他们自我调理[注]。

功德金组黎居士也认为，各种佛教法器除仪式之用外，也有辅助养生的功效。有一次她夜里突发急病，头晕胸闷、四肢乏力，把一床陀罗尼经被[注]盖在身上后，症状就瞬时减轻许多，盖着这床写满咒语的被单，第二天她的身体竟然恢复如常。她曾经多次将这个成功的经验告诉

其他居士，据说也有其他居士照此行事，颇有效果。

这些交流说明，在积极实践学佛指导生活的过程中，那些老年居士更有热情和创造力。他们按照自己的需要，参照民俗逻辑，通过实验、交流和修正自己的做法，形成了一套特别的养生观。

3. 居士的人生观

在许多人的印象中，香客也许是一种社会弱势群体，因为他们无法采用现实办法解决实际困难，只能去膜拜偶像。从心灵慰藉的角度来看，这种评价未必不能接受。实际上，绝大多数居士都有面临人生困境的经历，只不过这些困境未必属于经验主义范畴。初步调查发现，这些居士学佛的直接动机来自他们解决人生困境的急切期待。

和其他香客一样，居士普遍接受轮回报应说，多数居士都认为此生所受的痛苦源于上世之“业”，而现世之“业”又将是下世之苦的缘起。在此基础上，他们也接受佛教的救赎方法：修持行善，消业灭罪；弘法生利，广种福田。他们认为对“三宝”的奉献和严守戒律均是赎罪的必要条件。因此，在修行上，居士将僧人当作人生的导师，常常向他们寻求修行的帮助，处处供养他们。在寺庙生活中，他们愿意承担各种寺庙杂务，即使已经超出了护法工作的范畴。另外他们也积极奉行各种清规戒律，例如“一日不做一日不食”，如果居士入寺却没有为寺庙出力，一般不会在寺中就餐，如果就餐，则自觉在大殿功德箱内投入两元餐费。“虔诚精谨，不打诳语”，居士收取功德一定当面登记妥当才允许功德主离开，以绝私昧，即使偶然写错了牌位纸，他们也会想办法尽力弥补，绝不随便丢弃。这些忠诚的品质不但是积累功德的必备条件，也成为僧俗信任的基础。

四 结论

在现代宗教复兴的过程中，北京广化寺护法组织和其中的居士是一个值得研究的个案。居士是经历了长时间的宗教限制后，跟随佛教寺庙复兴而重新出现的信众群体。作为护法组成员，他们必须接受寺庙的管理和安排，但国家宗教政策、寺庙权力变迁、现代宗教思潮、社会风俗习惯才是真正影响护法组织运转和居士生活的实际因素。因此，广化寺护法组织和居士群体并不是寺庙创造出来的纯粹的宗教组织和佛教信众，反过来，居士也参与塑造了现代广化寺的宗教形态。

从上述意义上说，虽然广化寺举办的佛学培训与中国台湾的佛教教育有相同的形式，也在信众群体中产生了一定的共鸣，但僧团提倡佛学教育的首要动机却是建立宗教权威和稳固宗教地位。由此，他们既希望培养具有较高佛教素养的宗教助手，又不得不尊重居士与香客的认同基础——民间信仰。而那些资深居士不仅被视为寺庙信众，也是僧团赖以依靠的地方基础，他们自觉积极地调和了佛教和民间信仰的众多矛盾，为香客顺利进入宗教生活提供了无可替代的帮助。由此看来，施舟人所说的“三教合一”的过程，还有许多中间环节可以继续讨论。

最后，护法组经历了近十年的发展，而广化寺居士之间的联系并不紧密，既没有演化为独立民间组织的趋势，也很少显现出自觉的组织意识。因此，广化寺的宗教活动虽很活跃，却仍未出现北京佛教居士中常见的“同修小组”或“放生小组”[注]。这与韩书瑞注意到的妙峰山上的个体香客非常相似。这也许与佛教鼓励追求个人救赎有关，也可能与北京社会较严格的宗教管理制度有关。除此之外，现代佛寺活动的恢复，护法组、居士出现的时间都不算太长，可能还不足以整合这些个体差异。

当然，本文对护法组织与居士活动的讨论仍然比较粗浅，随着护法组形态的进一步分化和功能的不断完善，还有许多问题值得进一步考察。比如，各组居士之间是否存在内聚性，不同组别的居士之间是否存在某种差别？佛学培训的长期存在是否会彻底改造居士对民间信仰的看法？居士与香客是否还存在更深刻的联系方式？随着佛教培训班和护法

管理制度日渐成熟，2009年后，广化寺开始整理出版历届佛教培训班的教材和学员作业，这也为我们的进一步研究提供了便利的条件。

---

1. 信众是指信教者，从宽泛的意义上说，广化寺的护法与香客都可以算作信众。本文在更细致的意义上，用信众指代明确表示信仰或已经皈依佛教者，用香客指代一切进庙烧香的民众。
2. ［美］韩书瑞：《北京妙峰山的进香之旅——宗教组织与圣地》，周福岩，吴效群译，《民俗研究》，2003（1）。
3. ［法］施舟人：《旧北京的宗行事结构》，见《世界宗教研究》，1993（1）。
4. 释见晔：《佛教理念与实践的另一种形态——以香光尼僧团高雄紫竹林精舍佛学研读班为例》，载“中央研究院”《民族学研究所集刊》，90期，2000年。
5. 常住指长期在寺中修行的僧人，挂单指暂时寄住寺中的云游僧人。
6. 北京市档案馆藏档案：《北平广化小学关于校董会申请立案及启用钤记给北平教育局呈以及教育局指令》，档号：J4-3-661，10—11页，1947年。
7. 表1、表2内的信息均来自对寺内僧人、居士的访谈，法会通知、公告。
8. 我了解到的情况说明，广化寺开庙接众的时间会大大超过这一平均数。因为在重要的民间节日和佛教纪念日，寺中都会举办七天或七天以上的法会。
9. 由于“居士”指称的人群范围更加广泛，因此本文统一将他们称为“护法”。
10. 以上信息来自广化寺监院妙文法师。被访谈人：妙文，男，四十三岁，广化寺监院。访谈时间：2007年10月27日。访谈地点：广化寺祖师殿。访谈人：张恒艳。
11. 被访谈人：李师傅，男，四十五岁，山西人，广化寺斋堂大师傅，未出家。2006年他来寺任广化寺斋堂大师傅，直至现在。访谈时间：2007年10月27日。访谈地点：广化寺祖师殿。访谈人：张恒艳。
12. 被访谈人：妙文，男，四十五岁，广化寺监院。访谈地点：广化寺祖师殿。访谈时间：2007年10月10日。访谈人：张恒艳。
13. 所谓“尽信”即是指对佛教的神灵、教义、思想、方法等所有的事物都不怀疑、不反对、不排斥，而是完全地、全面地接受和相信。尽信心就是要对佛有“尽信”的诚心。被访谈人：妙文，访谈时间、地点同前，以下注释有雷同者，皆省略。
14. 被访谈人：马居士，女，七十岁。访谈地点：广化寺客堂。访谈时间：2007年9月。访谈人：张恒艳。
15. 这份教材马居士一直保存至2007年，后转赠于我，在此表示感谢。
16. 近年佛学培训班的社会反响越来越大，招生突破了寺庙香客范围，越来越多的社会

人士参加学习，学员年龄也日益降低。

17. 《2007年广化寺佛学培训班招生简章》。

18. 我曾对附近居民做过入户调查，了解到20世纪50年代后搬入鸦儿胡同的人口占80%以上，这些人口的来源比较复杂，既有北京人也有外地人。1950年前就在此居住并入寺烧香者非常稀少。2007年，鸦儿胡同的老居民表示很少有人去广化寺烧香。老知客隆祥的家人认为，现代广化寺僧团的作风散漫，难以服众，是老香客不再来寺的主要原因。

19. 李玉娟：《我是怎样学佛的》。这是广化寺护法李玉娟居士在2006年广化寺佛学培训班中级班第一期学员毕业时写的学习体会。此文被徐州佛教网刊载，网址：http://www.xzfj.net/learnAC/ac02/06157055.html。

20. 李玉娟：《我是怎样学佛的》。这是广化寺护法李玉娟居士在2006年广化寺佛学培训班中级班第一期学员毕业时写的学习体会。此文被徐州佛教网刊载，网址：http://www.xzfj.net/learnAC/ac02/06157055.html。

21. 初级班的课程设有：《佛教徒信仰的是什么》《中国汉传佛教礼仪》《十善业道经》《佛说父母恩重难报经》《孝经》《弟子规》《了凡四训》《净土行持法要》《宗教政策学习》等。中级班的课程设有：《印度佛教史》、《中国佛教史》、《早晚二课合解》（《阿弥陀经》《心经》《普贤行愿品》等）、《遗教三经》、（《四十二章经》《佛遗教经》《佛说八大人觉经》）、《老子道德经》、《太上感应篇》、《禅修训练》、《宗教政策学习》。

22. 僧人广明2006年考入中国佛学院，曾任广化寺佛学培训班教员。他认为，随时随地弘法是僧人的职责，就像古代的高僧一样，弘法的形式也是不拘一格的。他时常模仿古代僧人施物传法，在佛学培训班结业考核时，常以奖品激励学员。被访谈人：广明，男，2005年出家。访谈地点：法源寺中院。访谈时间：2007年7月30日。访谈人：张恒艳。

23. 据说，2010年护法在寺服务已经开始穿着统一配发的制服。

24. 李玉娟：《我是怎样学佛的》。

25. 李玉娟：《我是怎样学佛的》。

26. 杨庆堃（C. K. Yang）认为，中国僧侣与香客关系的松散关系是中国寺庙中的常见问题。但他认为其原因是，香客与寺庙或僧侣之间并没有固定的、密不可分的联系，在大多数佛寺和道观中，僧侣常常不出面参加祭拜仪式，这样就没有人把香客们组织起来。而广化寺的情况主要则是，僧团过分强调佛教与迷信的区别而给香客造成压力。杨庆堃：《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》，范丽珠等译，上海，上海人民出版社，2007年，296—298页。

27. 每次法会广化寺中都会有居士印经结缘，这些经书中有一部分专门介绍人的死后世界，如《玉历宝钞》《生命的实相》等。

28. 加持，其原意为“互相加入，彼此摄持”，后多指佛菩萨或得道高僧以法力“所持、护

念”众生。佛教徒认为，人或物都可以通过信仰佛教而得到佛力的加持，使用受到佛力加持的物品可以获得神力支持。宽忍主编：《佛学辞典》，香港，香港华文国际出版公司；北京，中国国际广播出版社，1993年，261页。

29. 佛印是指佛的各种手势，有象征性的宗教意义。结佛印，是指做出各种佛的手势，以期获得相应功能。

30. 被访谈人：马居士，女，七十岁。访谈地点：广化寺客堂。访谈时间：2007年9月。访谈人：张恒艳。

31. 陀罗尼经被是一种写满梵文的黄色薄衾，是密宗使用的法器，据说多用在往生之时，有时也用来包裹经文。

32. 广化寺僧人和居士都证实，此类小组在现代北京佛教居士中发展很快。另外，广化寺僧人也不反对居士们自行组织起来修习佛法。

| 附录一 |

北京地区石刻拓片的收藏与整理纪略

吴梦麟 王安安 著

中国古代采用多种方式镌刻和书写文字，其名称常以材质命名：划在陶器上的称陶文，刻在龟甲兽骨上的称为甲骨文，写在缣帛上的称为帛书，写在竹木上的称为简牍。其中以有专门手艺的匠人镌刻在石头上的文字存世数量最多。

我国古代有捶拓器物和石刻的优良传统，其历史悠久。唐代元和年间就有捶拓经幢的活动，宋代金石学兴盛，金石拓片的收藏与著录之风盛行，许多珍贵拓本面世。然而，综观我国碑石现存状况令人担忧，我们在参加编辑《中国文物地图集》二十余年的经历中，目睹许多散落在田野上的珍贵石刻遭到自然和人为破坏的情景，让人心痛。一方面急盼政府部门加强管理和执法力度，同时要唤起民众"保护文物，人人有责"的意识，使这种破坏行为得到遏制。另一方面，文物部门应当将捶拓石刻工作列入日常工作，使之能永世长存。拓片是指从碑刻或钟鼎器上拓下文字、图形或器物全形的纸片。纸质拓片是珍贵的文物材料，它绝非复制品。这种文物独具特色，若碑刻已不存，拓片保存下来的资料将非常珍贵。

北京历史悠久，为五朝古都，尤其以元明清三代遗存的文物最为丰富。其中石刻类占的比重较大，且形式多样，有摩崖、刻石、碑碣、墓志等。除部分石刻已入藏博物馆和北京十六个区的文物部门外，大量石刻文物仍存原址或集中保管。

中华人民共和国成立后，北京文物部门进行过三次文物普查，掌握了当时石刻文物的保存状况，还专门请拓工捶拓，保存了大量拓片。一些文物单位除努力保护原石外，也进行了拓碑和整理工作，出版专著，如北京石刻艺术博物馆、房山云居寺管理处、东岳庙民俗博物馆、辽金城垣博物馆以及郊区的文物部门等。此外有些单位还设立收藏拓片的专门机构，如国家图书馆、首都图书馆、北京大学图书馆、国家文物局中国文化遗产研究院、中国社会科学院考古研究所等。这些拓片捶拓的年代早，石刻较少遭受自然侵蚀和人为破坏，与原石更为接近，其价值非同一般。其中国家图书馆在1958年时曾与北京市文物部门合作，有较多的北京新材料入藏。北京地区收集的石刻拓片已达数十万件。这里仅选几个单位的收藏和研究做一简单介绍。

一 北京文物局下属单位

北京文物信息资料中心。该单位是在原首都博物馆和市文物工作队资料室的基础上成立的。它保存了几次普查的拓片和一些收藏家捐赠的拓片，并设有专人管理。

首都博物馆。这里的收藏以原石和墓志居多，拓片收藏一般，出版有《唐代墓志图录》等。

北京市文物研究所。其收藏以出土墓志拓片为多，还珍藏一份1956—1958年捶拓的房山石经，也收藏了中华人民共和国成立后收藏家所捐赠的拓片。

北京石刻艺术博物馆。北京地区唯一的专业性石刻博物馆，以收藏原石和征集普查所获的拓片为工作主旨。该馆除负责保护、整理、研究、陈列之外，还组织业务人员编写专著，如《北京文物精华大系》（石刻卷，石雕卷）、《语石校注》、《北京地区摩崖石刻》、《北京

地区基督教史迹研究》（大量收集基督教石刻拓片）、《馆藏石刻目》、《新中国出土墓志北京卷》、《新日下访碑录》等学术著作。

北京辽金城垣博物馆。该馆出版有《辽金史迹图志》，收入北京地区现存辽金两代的各类文物古迹，其中石刻拓片有一百一十多张，在辽金史的研究资料建设方面有重要意义。《元代史迹图志》，书中收录元代碑刻较多，是研究元代北京地区历史的重要资料。

二 国家图书馆

国家图书馆原名北京图书馆，建于1909年，历史悠久，规模宏大，是我国第一大图书馆，也是世界上著名的图书馆之一。国家图书馆开展收集金石墓志工作较早，多年来已经积累各地区各类石刻资料十三万种，二十六万件，其中包括国家图书馆藏北京地区石刻拓片。这主要是指在北京地区形成的石刻，同时也包含有形成于外地后又移至北京地区的，如陕西出土的石鼓文，河南出土的熹平石经。国家图书馆拓片资料的收藏工作，一般是由专门机构通过采购、征集、调拨、交换、捐赠等途径进行。国家图书馆对北京石刻资料的收集与整理工作是由金石组负责开展的，所经过渠道除文化系统共通之外，还组织人力专门进行拓片的整理，有如下几种方式。

第一，采购。采购的方式主要通过各类书店进行，也有向私人购买者。民国十八年（1929）购进《汉熹平石经后记》原石一件，其后于1959年秋，为支援中国历史博物馆的建设，调拨该馆收藏。1930年，从周养庵那里购买西山辽金元石刻拓五件；1931年2月，购进北京房山县雷音洞隋刻经两份；1931年4月购进中山公园内兰亭八柱石刻拓片二张；同年12月购进房山《三盆山崇圣院碑记》《大元敕赐十字寺碑记》各一份等。

第二，征集。征集是指主要向有关单位或个人，经过专门的联系、接洽而得所需资料，如20世纪50年代初北京新街口外冰窖出土的《张建章墓志》即是其例。

第三，调拨。这是上级主管部门如文化部向该馆调拨有关资料而入藏者，如1951年5月文化部社会文化事业管理局将天津藏书家缪纪珊“铁如意斋”所藏石刻资料一千一百种，三千多件调拨北京图书馆，其中有不少北京石刻资料。

第四，捐赠。这里主要是指私家捐赠。这是国家图书馆石刻资料藏品主要来源之一。如，1930年，梁启超子女遵照遗嘱捐赠其藏书，其中石刻资料五百多种，一千四百多件。1931年，中国历史博物馆前身古物陈列所赠《三盆山十字寺记》拓片一件。1933年，徐森玉先生捐赠辽碑刻二十四件。1934年5月，闽县何叙甫将家藏“绘园”藏书七百多件捐赠。1950年5月，上海丁惠康先生将所有的“铁琴铜剑楼”旧藏与顾氏石墨等一千一百多件捐赠。同年王静安先生后人将所藏石刻资料二百七十多种，三百多件赠与。1951年，常熟翁同龢后人将石刻拓片四十多种捐赠。章珏“四当斋”藏石一千五百种，一千八百件亦同期捐入。1977年，苏州叶诚祜先生将祖父叶昌炽“五百经幢馆”藏品捐赠。在这些捐赠资料中，有不少属于北京地区，如房山云居寺《谦公法师灵塔铭》即为“五百经幢馆”藏品之一。

第五，传拓，指组织专门力量传拓。请有关单位或个人专门传拓是收集北京石刻资料的又一重要渠道。如，1931年，请中央研究院历史语言研究所在房山石经山拓印《山顶石浮屠后记》，每种两份。1932年，金石组组织力量在北平郊野拓片石刻一千七百多件。20世纪50年代，北京图书馆与北京市有关部门合作，访拓北京石刻一千多件。1956年至1958年，金石组与中国佛教协会、北京市文物部门合作，传拓北京市房山云居寺塔下出土的石经和小西天各洞中储存的各石刻一万五千余件。

国家图书馆对所收集的石刻资料进行重点和系统整理、研究，编成

目录，出版资料汇编等，均已取得了如下一批初步成果。

（一）目录的编制

由金石组的全体人员参与，徐自强、王巽文、冀亚平编制的《北京图书馆藏北京地区石刻拓片目录》，由书目文献出版社于1994年4月出版，收集了除房山石经经文以外北京图书馆所藏的绝大部分石刻资料。它既包括北京地区所镌刻的石刻，也包含原在外地，后移至北京的部分石刻。该目录所录石刻资料数量为六千三百四十种，若以时代计算，则先秦两种，汉十八种，晋两种，北魏三种，北齐五种，隋三种，唐六十七种，宋两种，辽七十种，金三十九种，元八十九种，明一千一百五十种，清三千五百四十二种，民国七百零二种，中华人民共和国五百四十九种，无年月者九十七种。若按内容分，则为墓碑两千一百八十二种，墓志二百七十种，庙宇碑刻两千零九十七种，会馆行会碑刻一百七十二种，教育类石刻六十四种，提名碑二百八十二种，行会碑刻一百七十二种，艺文类碑刻三百八十四种，题记题名碑刻一百六十种，杂刻和画像一百四十三种，杂刻四百七十六种。目录按时代先后顺序编排，后附题名笔画索引。《北京图书馆藏北京地区石刻拓片目录》是以一种全面、系统、集中的方式反映北京地区石刻状况的目录。除新出土的部分石刻资料未能录入之外，凡属过去传世石刻大多载于其书内。因此，其可供研究北京的专家学者广为利用。

金石组所编的专题目录也收录了若干北京石刻，如《国立北平图书馆藏碑目·墓志类》（上海开明图书馆印行，1941年），收入历朝墓志三千四百零七通，释氏塔铭七十四通。正文以时代为序，后附墓志种数统计表。该目录收录的北京地区墓志有二十多种。

1990年中华书局出版的《北京图书馆藏墓志拓片目录》中，收录的北京地区墓志数量大增。该书由徐自强、王巽文、冀亚平等负责编著。其内容以金石组自20世纪50年代以来，经逐年登记，编目形成的卡片目

录为基础，再经过进一步加工而成。其虽名为墓志目录，但有一部分原属墓志的资料亦未能收录其中，如释氏墓志、买地券和早期的非典型墓志。虽为全国性目录，实际上只收录了四千六百三十八种，其中属于北京地区的墓志有二百四十种，若以时代计算，晋一种，北齐一种，唐二十六种，辽八种，元一种，明一百一十八种，清二十六种，民国五十二种，附隋砖志一种。该目录正文以时代为序，后附墓志笔画索引。

（二）资料的汇编

北京图书馆金石组同人编写的《法源寺贞石录》，共收入北京名刹法源寺曾藏和现存碑刻四十多种，由大百科全书出版社于1981年出版。其收录的碑刻有汉一种，北齐六种，辽五种，金一种，明五种，清十五种，民国五种。每种资料撰写说明和汇集诸家著录（包括卷次、页码、序跋、题记等）以供参考。凡石刻原文尚存或史籍有记载者，均录原文并加标点以便使用。

北京图书馆金石组与中国佛教图书文物馆石经组共同编辑的《房山石经题记汇编》一部，由书目文献出版社于1987年8月出版。这项工作始于20世纪50年代，当时由金石组组长曾毅公主持，组员有王巽文、王敏、于秀卿、张广泉等，初稿搜录各类题记六千余则。70年代中期，中国佛教协会资料室将稿本稍加整理后，油印一百多部向学术界征求意见，参与工作的有黄炳章、童玮等先生。1983年，北京图书馆金石组与中国佛教图书文物馆石经组合作，重新制订编辑出版计划，决定将油印本与石经原文再进行复合，纠谬补缺后正式出版。参加这次工作的有北京图书馆金石组的徐自强、王巽文、冀亚平、杜伟生、王丽燕、张松贞，中国佛教图书文物馆的林子青、周绍良、黄炳章、任杰、胡继欧等。工作过程中还得到吴梦麟的大力支持与帮助。该《汇编》收录石经山有关碑刻和石经中各种题记六千八百多则，分为两个部分：一部分是唐代至民国时期的碑刻和单独题记，约一百一十条；另一部分是诸经文中的题记约六千多条。其中若以经分类，则为《大般若波罗蜜多经》中

的题记约为九百多条，其他各经题记约为五千七百余条。若以时代分，则为唐代二百多条，辽金时代六千多条，元明清时期一百多条，题记写作时间最早者为唐代贞观二年（628），最晚为民国时期，前后延续一千三百多年。这些题记内容涉及社会生活的许多方面，具有极高的史料价值。

此外，大型资料集成《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》一书，实际上也是汇集北京石刻资料的大型资料书。该汇编由中州古籍出版社于1990—1991年出版，石刻拓片原件影印，共一百零一册，其中正文一百册，索引一册。索引又分地区索引和标题索引，这实际上也是另一种形式的专题目录。该《汇编》以北京图书馆几十年所收藏的十万件石刻资料为基础，以从中挑选的资料性最强的整张拓片为主，编辑成书。其拓本既包括了多年流传的为著名学者和藏书家所藏的如："顾氏石墨"主人顾千里，"铁琴铜剑楼"主人瞿镛，"铁如意斋"主人缪纪珊，"四当斋"主人章钰，"五百经幢馆"主人叶昌炽，"饮冰室"主人梁启超，北京庆云堂主人张彦生，以及陆和九、田伯英、王敏等收藏的传世拓本，也包括北京图书馆主动传拓的部分拓片，其时代上至战国秦汉，下迄当代，绵延二百余载，其内容种类繁多，碑碣、墓志、摩崖、画像、造像、经幢、刻经、提名等各类皆具，其数量近两万种，按时代分为九个部分，分装一百册。第一部分为战国秦汉，装订为一册，收拓片二百多种；第二部分为三国、两晋、南北朝，装订为七册，收拓片一千二百种左右；第三部分隋唐五代，装订为二十八册，收拓片五千多种；第四部分两宋，装订为八册，收拓片一千五百种；第五部分为辽金西夏，装订为三册，收拓片为五百多种；第六部分为元，装订为三册，收拓片五百多种；第七部分为明，装订为十册，收拓片两千种左右；第八部分为清，装订为三十册，收拓片五千多种；第九部分为民国，装订为十册，收拓片两千种左右。

这些拓片中属于北京地区者占相当大的比重，共四千五百多种，约占总数的四分之一。若按地区统计，则为西城区七百九十三种，东城区

四百七十一种，宣武区四百零一种，崇文区一百七十七种，海淀区八百八十八种，朝阳区四百六十八种，丰台区二百二十八种，门头沟区一百九十三种，石景山区一百八十二种，昌平县二百一十九种，大兴县二十种，通县三十七种，顺义县三十七种，怀柔县六十二种，密云县四十三种，延庆县十八种，平谷县四种，地区不明的三十七种。

总之，将如此多的拓本汇集出版，为研究者提供了极为丰富的历史资料，对于历史、地理、政治、经济、军事、宗教、文化、文学、艺术、科技、建筑、民俗等方面的研究有重要价值，对于文化史、学术史、书法史也有重要意义。

（三）研究状况

关于研究方面的工作也比较多，下面以1949年中华人民共和国成立后为例。

20世纪50年代，北京图书馆金石组组长曾毅公撰写的《北京石刻中所保存的重要史料》一文载于1959年9期《文物》。60年代初期，曾毅公先生用笔名懿公发表《北京牛街礼拜寺阿拉伯文的石刻》一文，载于1961年10期《文物》。该文介绍了牛街礼拜寺中保存的两通阿拉伯文墓碑，其对北京伊斯兰教史的研究是十分重要的材料。其后金石组徐自强先生、冀亚平先生分别就北京的各类石刻中有代表的材料刊布了一些著述。70年代徐自强先生撰写《房山云居寺谦公法师灵塔铭》一文，发表于《文物》1979年1期，该文探讨了有关云居寺的维修和扩建问题，是研究金代云居寺的重要论文。此外，徐自强先生发表了北京地区《张建章墓志考》一文，载于《文献》1979年第2辑。文章据张氏的墓志，对唐代渤海国与唐政权的关系进行了考证，是研究唐代与属国关系史的重要成果。80年代，吴梦麟、冀亚平先生发表《傅夸禅碑述略》一文，载于1982年8期《文物》，文章叙述了一名满族武将的事迹，提供了研究明末农民起义的重要史料。在整理房山石经时，徐自强、吴文发表了

《关于房山云居寺和石经山的几个问题》等文章，载于《北京社会科学》1987年4期。文中提出了小西天雷音洞开创于北齐，房山石经刊刻与房山孔水洞刻经有渊源关系等看法，是研究房山石经和云居寺的重要论文。此外，在徐自强与吴梦麟合著的《中国的石刻与石窟》一书第二版（商务印书馆，1996年）中，对北京石刻如房山石经等也有专门的章节论述。

纵观20世纪，国家图书馆金石组对北京地区石刻资料所开展的工作，取得了一些成就，为今后的研究工作展开和深入打下了坚实的基础，开拓了新的方向。

三 中国佛教协会、中国佛教图书文物馆

1956—1958年，中国佛教协会曾对北京房山区云居寺的石经做了三年的发掘、捶拓、整理和研究工作。当时组织技术高超的拓工，共捶拓七份，被佛教图书文物馆、国家图书馆、北京文物研究所、上海图书馆、中国社科院历史所、吉林大学等机构收藏，成为重要的文物，也为《中华大藏经》的编纂提供了重要参考。中国佛教图书文物馆还与国家图书馆合作编辑了《房山石经题记》等。

四 其他文博单位及区县的工作

这些工作及成果有云居寺管理处的《房山云居寺贞石录》，东岳庙民俗博物馆的影印赵孟頫书张留孙碑和石刻拓片整理结集工作，房山区的《房山墓志》，平谷区的《平谷石刻》，门头沟区的《京西碑石纪事》，石景山区的《石景山碑刻图录》，通州区的《通州地区墓志》等。

以上只是简单地讲述了北京地区石刻拓片的收集、整理、出版简况，难免挂一漏万。目前许多单位正在酝酿筹备开展更多项目的研究与出版工作，并相互取长补短，采取合作的办法出版相关著作，以便对北京史乃至中国历史的研究有所裨益。

| 附录二 |

作者简介

李世瑜，天津社会科学院研究员

［美］ 韩书瑞（Susan Naquin），美国普林斯顿大学教授

［法］ 魏丕信（Pierre-Etienne Will），法兰西学院教授

［法］ 高万桑（Vincent Goossaert），法国高等实践学院教授

邱仲麟，台北“中央研究院”历史语言研究所研究员

［法］ 巩涛（Jérôme Bourgon），法国国家科学研究中心研究员

刘小萌，中国社会科学院近代史研究所研究员

［法］ 陆康（Luca Gabbiani），法国远东学院副教授

罗文华，故宫博物院研究员

赖惠敏，台北“中央研究院”近代史研究所研究员

曾尧民，台北“中央研究院”文哲研究所博士后、辅仁大学宗教系兼任助理教授

［法］ 王微（Françoise Wang-Toutain），法国国家科学研究中心研究员

张莉，中国第一历史档案馆研究员

赵超，中国社会科学院考古研究所研究员

［法］ 吕敏（Marianne Bujard），法国高等实践学院教授

鞠熙，北京师范大学副研究员

张恒艳，厦门华侨大学国际关系学院讲师

吴梦麟，中国石刻艺术博物馆研究员

王安安，国家博物馆馆员